Ëè¿âñüêèé íàö³Î íàëüíèé óí³âåðñèòåò ³ìåí³ Òàðàñà Øåâ÷åíêà
²íñòèòóò ïîë³òè÷íèõ ³ åòíîíàö³Î íàëüíèõ äîñë³äæåíü ÍÀÍ Óêðà¿íè

ÅÒÍ²×ÍÀ ²ÑÒÎÐ²ß ÍÀÐÎÄ²Â ЄВРОПИ

Çá³ðíèê íàóêîâèõ ïðàöü

ÂÈÏÓÑÊ 15

Âèäàíî êîøòîì Íàòàë³¿ òà ²âàíà Äàíèëåíê³â
÷ëåíà âèäàâíè÷èé ôîíä Ñîþçó óêðà¿íîê Àìåðèêè

Êè¿â
ÓÍ²ÑÅÐÂ
2003

ЕТНІЧНА ІСТОРІЯ НАРОДІВ ЄВРОПИ: Збірник наукових праць.
Випуск 15. – К.: УНІСЕРВ, 2003. – 136 с.

Редакційна колегія:
А.Г.СЛЮСАРЕНКО, д-р іст. наук (голова);
І.Ф.КУРАС, академік НАН України;
В.К.БОРИСЕНКО, д-р іст. наук (відповідальний редактор);
М.І.ГЛАДКИХ, д-р іст. наук;
Л.Л.ЗАЛІЗНЯК, д-р іст. наук;
В.І.СЕРГІЙЧУК, д-р іст. наук;
В.В.ПИЛИПЕНКО, канд. іст. наук (відповідальний секретар)

Адреса редакційної колегії:
01033, Київ, вул.Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, історичний факультет, кафедра етнології та краєзнавства

Рецензенти:
д-р іст. наук Г.А.СКРИПНИК
д-р іст. наук В.Н.СТАНКО

Автори статей несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, власних імен, географічних назв та інших відомостей. Тексти подаються в авторській редакції.

Рекомендовано до друку Вченою Радою історичного факультету
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка

Постановою президії Вищої атестаційної комісії України від 9 червня 1999 р. № 1-05/7 збірник наукових праць включено до переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися результати дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів доктора і кандидата наук за спеціальністю “історичні науки”.
(Бюлетень ВАК України. – 1999. – № 4.)

Видання змакетоване і надруковане на обладнанні, наданому Міжнародним Фондом “Відродження"

© ÓÍ²ÑÅÐÂ, 2003

З М І С Т

БОРИСЕНКО Валентина. Вірування у повсякденному житті українців на початку XXI століття. ***4***

ГРИМИЧ Марина. Угоди за звичаєвим правом українців в XIX – на початку XX століття. ***11***

МЕЛЬНИЧУК Лідія. Про діяльність вчених “Кабінету виучування Поділля” (1924 – 1929 роки). ***19***

ДМИТРЕНКО Алла. Збирання ягід і архаїчні елементи світоглядних уявлень українців Волині і Західного Полісся. ***24***

ЗАВАЛЬНЮК Олександр. Віктор Приходько і заснування Кам’янець-Подільського державного українського університету. ***31***

МЕЛЬНИК Едуард. Проблеми українізації вищої школи в Україні за Центральної Ради (березень 1917 – квітень 1918 років). ***37***

БОРИСЕНКО Мирослав. Житлова криза та комунальна політика радянського уряду в Україні (1920-ті роки). ***45***

ОЛІЙНИК Ірина. Відображення етнокультурних взаємин на Поділлі в другій половині XIX століття за матеріалами періодики. ***51***

РОЗИНКА Наталія. Різдво у звичаях та обрядах італійців (кінець XIX – початок XX століття). ***56***

ПОНОМАРЬОВА Ірина. Відображення етнокультури греків Приазов’я в колекції Маріупольського кразнавчого музею. ***63***

РУДЬ Микола. Полабські слов’яни і німці наприкінці X століття. ***67***

КРУГЛОВА Людмила. Внесок Товариства Нестора-літописця у створення студентського історико-етнографічного гуртка. ***72***

Публікація етнографічних матеріалів вчених 1920 – 1930-х років

СМОЛИНСЬКА Євгенія. Пережитки примітивної обрядовости в українському побуті.
(Передмова д-р. іст. наук. проф. Валентини Борисенко). ***77***

РУДНИЦЬКИЙ Євген. Українське весілля на Підляшьї.
(В селах Гнойні, Борсуках, Старім Бублі й Луковисках, Константинського повіту, Седлецької губерні).
(Передмова д-р. іст. наук, проф. Валентини Борисенко). ***94***

Наші автори

Валентина БОРИСЕНКО
Київ

ВІРУВАННЯ У ПОВСЯКДЕННОМУ ЖИТТІ УКРАЇНЦІВ НА ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ

Важливим аспектом етнічної історії українців є дослідження традиційної культури. За радянського часу давні уявлення людей, які передавалися з покоління в покоління, побутова повсякденна практика ("погані" очі, перехід дороги, викрадення молока відьмою) і суто християнські обряди, – все це спрощено об'єднувалося під загальним поняттям "пережитки й забобони", і розглядалося лише під одним кутом – з огляду на ідеологічну необхідність їх найскорішого викорінення. Та ні розгорнута лекційна пропаганда, ні заборони, догани, покарання (відрахування з інституту, комсомолу, партії) не мали суттєвого успіху. Традиційні уявлення однаково існували у прихованих формах (хрещення дітей в хаті, лікування у бабок-знахарок, шептух, ворожіння у ворожки).

Войовничі атеїсти не мали наміру і змоги заглянути у глибинні причини живучості традиційних світоглядних уявлень про зло і добро, страх, надію, щастя, здоров'я серед населення різних вікових, соціальних груп радянського суспільства. Все списувалося на пережитки дореволюційного минулого.

Проте віра в магічну силу природи, речей, слова, невідворотність долі і на порозі третього тисячоліття оживає, як трава навесні. У полоні різноманітних вірувань сьогодні перебувають люди різних вікових категорій: студентство, люди з вищою освітою. Серед них гуманітарії, представники технічних та природничих наук, найбільше лікарі, учителі, артисти, фізики, хіміки. У нинішні часи традиційні і новітні вірування дуже тісно переплелися. Оновлюються лише предмети, навколо яких здійснюються запобіжні заходи (складання іспитів, подорожі), а основа традиційної символіки і магії залишаються стабільними.

Поширення різноманітних вірувань у сучасному як аграрному, так і урбанізованому середовищах людей, є лише продовженням давніх традицій, які еволюціонізують, змінюючись дуже мало. В даній публікації ми зосередили увагу на вивченні культури повсякдення. Адже західні вчені ще у 1970-тих роках почали вивчати хвилю містицизму, яка заполонила передові економічно розвинуті країни. Західнонімецький соціолог Л.Кофлер ще у 70-тих роках минулого століття проаналізував явище поширення серед населення Заходу численних псевдо-релігійних і дорелігійних магічних форм свідомості: астрології, вірувань, дзен-будизму тощо. Вчені помічають, що сучасна містична епідемія захоплює масову свідомість західного світу[1].

Звертаються до знахарок і найвищі особи, урядовці, політики[2].

Відомо, що традиційні вірування українців, міфологію вивчали багато українських вчених двох минулих століть. Серед них такі авторитети, як Павло Чубинський, Михайло Грушевський, Марко Грушевський, Іван Франко, Зенон Кузеля, Федір Вовк, Микола Костомаров, Володимир Гнатюк, Іван Нечуй-Левицький, Іван Огієнко, Микола Сумцов та багато інших.

Переважно вчених цікавила генеза вірувань, порівняльний аспект, що дуже важливо для науки. Михайло Грушевський одним з перших заглибився у питання запозичень і спадкоємність. Він вважав, що "магічна формула для людини, яка вірить силі таких формул, річ дуже цінна, а що при своїй короткости вона досить легко запоминається, то й легко переноситься…"[3] (тобто поширюється – *В.Б.*). Вчений слушно зауважував про наявність універсальної моделі творення різних вірувань у багатьох народів, які з'являлися паралельно на спільному грунті давнього світогляду.

© В.Борисенко

На жаль, поки що недостатньо досліджень, які б показали живучість давніх світоглядних уявлень, новітнього міфотворення, структуру і функціональність вірувань у повсякденному житті сучасного суспільства. Вчені не можуть не зауважити, що використання різних магічних засобів набуває широкого суспільного побутування і пропагується через канали масової інформації: телебачення, пресу, інтернет. З'являється науковий інтерес до вивчення системи міфологічних образів, еволюції світоглядних уявлень в контексті сучасної народної культури та інформаційного середовища суспільства[4].

Серед вірувань у повсякденній культурі жителів села і міста переважають ті, яких людина частково чи повністю дотримується повсякчас. Це, зокрема, стосується купівлі-продажу, складання екзаменаційної сесії, відбуття у подорож, новосіль, обрядів життєвого циклу (народження, одруження, поховання). Подаємо в цій статті лише фрагменти типових сучасних вірувань.

Серед молодих людей безперечно найбільш розкутою, освіченою, комунікабельною є студентська молодь. Під час екзаменаційних випробувань студент начебто переноситься у світ символів, світ надреального. Спостереження останніх десяти років засвідчили, що побутує розгалужена система вірувань, пов'язана із складанням заліків та іспитів. Так, зібрані матеріали серед студентів історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка тільки підтверджують функціонування традиційної культури в урбанізованому середовищі. Більшість студентів вірять, що, здійснивши ряд магічних заходів, можна досягти успіху. Мріють отримати добру оцінку "на дурняк", тобто без ретельної підготовки. А тому досить поширеним (особливо в гуртожитках) є звичай, коли перед іспитом о 12 годині ночі студент визирає у вікно, тримаючи у правій руці залікову книжку, і тричі голосно закликає: "Шара, прийди". Варіант з Волині "Халява, прийди". Після цього потрібно ретельно закрити "заліковку" і ніхто не має права її відкрити до складання іспиту (бо вилетить, втече "шара"), окрім викладача, який ставить бажану оцінку. Щоб надійніше зберегти "халяву" (шару) залікову книжку (після проказування замовляння) іноді кладуть у целофановий пакет з повітрям і міцно зав'язують. Заклик доброї оцінки на везіння побутує не тільки серед студентів інших навчальних закладів Києва, а й студентів, зокрема, Вінниці, Луцька[5]. Студенти університету Києво-Могилянська академія торкаються заліковкою до великої кулі на подвір'ї навчального закладу з тією ж формулою "Шара, прийди!"

Навіть серед сумлінного студентства побутує віра у те, що перед іспитом не можна стригтися, голитися, обрізати нігті, а то і митися. Мотивація – щоб не вимити, "не відрізати" знання. Цікаво, що такі уявлення зустрічаються і серед студентів Польщі (м. Вроцлав).

Перед іспитом належить відкрити дома всі двері, шафи, шухляди, щоб легше скласти. Для порівняння: такі заходи здійснювалися традиційно, щоб полегшити пологи, відомі багатьом народам світу.

Студенти вірять, що на іспит не варто одягати новий одяг, а лише той, в якому вже щастило на добру оцінку; слід закріпити на виворітний бік одягу металеву шпильку. Також радять не змінювати ручки на іспитах, не класти своєї роботи поверх інших робіт; перед сном варто покласти конспект і підручник під подушку, щоб інформація з них уночі перемістилася в голову студента. Але повторювати вранці перед іспитом, перед дверима аудиторії не можна. В жодному разі не можна перед іспитом мити голову, щоб "не вимити водою знань з голови". На іспиті тримати "дулю" – скласти пальці у певну комбінацію.

Чимало прикмет існує для доброго чи злого віщування щодо іспитів. Вранці треба встати з правої ноги. Вважають, що важлива перша зустріч перед виходом з дому. Першим добре зустріти чоловіка, бо зустріч з жінкою віщує невдачу, як і зустріч людини із порожнім відром. Якщо ж зустрінеться в дорозі вагітна жінка, то варто попросити її назвати будь-яке число. Яке число вона назве – такий буде номер білета на іспиті. Перед тим, як витягнути білет – треба торкнутися його мізинцем. Не можна проходити під драбиною, як йти на іспит. Не можна чужій людині показувати заліковку до закінчення іспитів. Треба уникати зустрічі з чорним котом: якщо він перебіг дорогу, обійти те місце іншою дорогою. Погані прикмети: забути залікову книжку, повертатися за будь-чим, оглядатися назад, опустити книжку на підлогу. В день іспиту не можна нічого позичати, віддавати гроші.

Для успіху важливо, щоб дома родичі подумки сварили студента; спати потрібно на лівому

боці, класти монету п'ятак під ліву п'яту, брати білет лівою рукою, зліва від викладача. Як варіант – трапляється зрідка, що допомагає і правиця. Перед виходом з хати необхідно тричі помолитися: "Свята Мати на порозі, Боже, поможи мені в дорозі". Допомагає також, якщо перед виходом тричі перекрутитися навколо себе. Залучаються і сновидіння. Добрий знак, коли сниться, що не склав, і навпаки.

Студент також звертається до церкви, до християнських молитов. Ставить свічки у церкві перед іспитом, проказує тричі перед іспитом молитву "Отче наш", а також промовляє короткі формули: "Ангел мій, іди зі мною, ти попереду, а я за тобою...". Варто мати на іспиті в кишені посвячений хліб, проскурку. На Великдень треба молитися в церкві святому Миколаю, а перед тим, як відповідати, перехрестити очима викладача. Радять мати при собі іконку Божої Матері. Окремі студенти вважають, що варто дотримуватися лише суто народних прикмет і не звертатися до церкви, бо це "…переступає всі межі. Все життя не звертають уваги на Бога, а тут коли біда підходить, то побігли вимолювати в нього добру оцінку. Неправильно це!" – вважає студентка Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Один студент з м. Луцьк хоч і знає ряд прикмет, заходів, як-от "покласти книжку під подушку на ніч", "розрахуватися з боргами перед іспитом" та інші, але віра його має суперечливий характер. Він пише, що "на мою думку, це все не допомагає студентам. Студент має надіятись на своє красномовство, милість викладача і, звичайно, на долю, яка часто буває гіркою…" Шкода, що немає в нього надії на знання. Як уже зазначалося, невіруючих студентів небагато. Варто зауважити, що всі вище перечислені повір'я, прикмети, формули ідентичні для студентів Києва, Луцька, Вінниці. Це також є цікавим моментом. Багато з цих прикмет, зокрема віднайдення п'ятипелюсткової квітки бузку, покладення книжки під подушку, вірувань про одяг, перехід, зустріч зароджуються серед учнівської молоді, в студентські роки вони лише розвиваються.

Отже, маємо традиційний набір символів: думка, погляд, слово, перехід дороги, сон, розв'язування – розкривання зачинених речей, що еволюціонують в середовищі освічених людей міста.

Український етнос розвивався на основі землеробства та скотарства і похідних від них ремесел та промислів. Торгівля була непрестижним заняттям, займалася нею лише особлива група людей – чумаки. І ті здебільшого перевозили товар, а вже продавали його перекупники. Селяни не вміли і не любили торгувати, що відбилося і в прислів'ї: "Хоч ким мене називай, аби не крамарем". Та обставини економічного життя змушували селян і городян самим продавати свої вироби, продукти харчування тощо. Існували спеціальні дні для торгівлі – ярмарки. Та видається, що мистецтва цього ремесла українці не навчилися досконало і досі. Варто подивитися на так звані стихійні ринки у переходах, під мостами та в інших непристосованих для цього місцях, маленьких базарах тощо. У сучасній сфері купівлі-продажу існує цілий ряд прикмет для удачі. Починається, як правило, з виходу на дорогу. Тут важливими є вже знайомі нам речі: перехід дороги вповні чи порожняком, небажана зустріч із "добродійкою" сусідкою. Живі і тепер вірування: "Піп дорогу перейде – не буде удачі", "Не буде ярмарку, бо піп дорогу перейшов", "Спіткати в дорозі попа – лихо. Щоб його уникнути, треба тричі сплюнути або тричі викинути за ним по віхтеві соломи"[6]. Краще, як дорогу перейде чоловік; не можна повертатися до хати, як щось важливе забуто.

На базарі важливо здавна не відпустити без товару першого покупця, навіть значно знизивши ціну. Бажано, щоб першим покупцем був чоловік. З'явилися і новації. Отримавши гроші від покупця, продавець тут же торкається ними до всього товару, щоб торгівля була успішною. Цю традицію принесли продавці із Центральної Азії, і вона досить швидко поширилася серед українців. Оскільки торгівля є найбільш рухомим заняттям, тут легко поширюються запозичення з інших культур та мов. Перехрещення грішми товару надає звичаю місцевого характеру. Традиційні назви ярмарок, торговиця поповнилися новими на заході – ринок, на сході – базар. Форми торгівлі породили нову термінологію: баришник, гешефт, перекупка, спекулянт, лоток, бізнес. Від традиційних назв грошей: гріш, шеляг, гривня, шаг, пізніше копійка, з'явилося чимало інших назв.

Так більшість людей в Україні досі за звичкою називають гривні рублями. Поряд існують жаргонні слова – назви грошей: "лімони" (мільйони), "штуки" (тисячі), "бакси", "зелені", "пеньондзи" (з польської), сучасна українізована назва грошей – "капуста".

З грішми асоціюється добробут, а з появою добробуту існує боротьба доброзичливості із заздрістю. Безперечно безглуздо було б закликати до бідності. Людям більше імпонує поняття рівності соціального життя. Але в народній свідомості є також чітке уявлення про те, що "Гроші – подвійна біда: і тогди, як є, і тогди, як нема", "Гроші псують відносини", "Гроші роблять людям горе, а без них біда поре", "Гроші – сила: одних підкуплять, других напоять, а третім лиха накоять"[7] та ін.

Знаменитий Василь Альбічук – український мистець, поет, твори якого є у музеях Польщі, Франції, Англії, свого часу написав: "… для щастя людини багато непотрібно, а бути здоровим, не голодним, одягненим і мати свій дім та почувати себе незалежним – хіба не найвище щастя. А решта то додаткове, яке не дає правдивого щастя. Богатство, гроші – то відбирає спокій, волю, контакт з природою…"[8]

У побутовій практиці людей сучасного міста і села контакт з природою має декілька значень: відпочинок на природі з приготуванням запозиченої страви – шашликів, використання дикорослих трав для ворожіння, оберігання оселі, а також наведення на інших зла.

Хробак заздрості підточує життя людей, особливо в часи соціально-економічної нестабільності та злиднів. Саме тому в сучасній повсякденній практиці надзвичайно поширені уявлення про насилання уроків, псування життя, підкидання під ворота або двері оселі різноманітних шкідливих речей. Серед них найчастіше квіти та земля з могилок, кістки, кров та голови вбитих тварин, черепки, глина, сміття, волосся тощо, що на думку людей, приводить до хвороб, каліцтва, смерті. Всі ці предмети мають знакову символіку біди. Цікаво, що набір речей для творення зла походить із сивої глибини первісних суспільств: халдейських, античних, арійських, семітських культур. Від часу давнини їх навіть важко простежити, – вважав Михайло Грушевський[9]. Але еволюція і застосування їх у повсякденні така велика, що змушує ще раз подумати про універсальні формули, погляди на космічні сили у багатьох народів світу. Шукати впливи, запозичення та спільності, що творилися і творяться паралельно.

Явище "підкидування" на зло побутує в усіх регіонах України, але найбільше в центральних та західних. Нам відомі два випадки, коли люди змушені були змінити місце проживання саме з цієї причини. Але їх очевидно більше. Віру в зло, залякування підживлюють численні телепередачі, публікації в пресі. Сила друкованого слова добре відома. Йому вірить більшість людей. Газета пише: "… підприємець… повідомляв, що його постійно намагаються залякати: хтось отруїв кількасот свиней і пса, спалив запаси сіна, братові підкинули собачу голову…"[10]

З'ясувати мотиви злочинних акцій непросто, оскільки заздрять переважно не багатству, добробуту, а чужому щасливому подружьому життю, успіхам дітей у навчанні в школі, вступові їх до вищих навчальних закладів, красі людини, успіхам у праці, кар'єрі. Самі ці позиції викликають найбільшу заздрість. Очевидно неможливість реалізувати свій потенціал у шлюбі, навчанні, роботі викликає в людей розпач і бажання нашкодити тому, хто більш успішний.

Народ, звісно, шукає протидію злу, і ми зустрічаємося з численним використанням традиційних засобів оберігання від зла через вогонь, воду, свячений хліб, ароматичні рослини. Цікаво, що традиція відновлюється навіть швидше у великих містах, аніж у селах і містечках. У Києві спостерігаємо, як щороку спонтанно росте попит на татарське зілля – лепеху, маковійки із зерном, васильками, полином, деревієм, що породжує вже спеціальний організований бізнес з продажу захисних ароматичних рослин. Збільшується кількість людей, які ставлять свічки в церкві, святять воду, хліб-бабку, сіль, ніж тощо. Ці всі компоненти, як і колись, використовують як обереги.

Багато газет, особливо "Бульвар", "Ріо" майже щоденно публікують оголошення про чудеса знахарок і цілительок, де еклектичні уявлення про етнічні, християнські елементи і далеко не Божі помисли об'єднані начебто для допомоги хворим і нещасним. Щоб переконати етнічних українців, деякі знахарки фотографуються у вишиваних блузах, а на піднятих угору долонях мають християнський символ – хрест. Окрім зцілення від усіх існуючих у світі хвороб як у присутності хворого, так і на відстані без жодних ліків, знахарка пропонує, здавалося б, неможливе: надійну допомогу у безвихідних ситуаціях; унікальні сильнодіючі обряди для відновлення сім'ї, потужний захист від негативних дій; повернення коханих; зняття вінка безшлюбності; допомогу у виборі бізнесу тощо. Не менш цікаво, що представниці й інших етносів – Віта, Марфа, ясновидиці і делегатки "Всесвітніх Конгресів", ворожки на картах

приймають за однією адресою[11]. Для підсилення їхнього авторитету тут же публікуються позитивні відгуки зцілених. Очевидно така розгорнута реклама приносить дохід, а це означає, що є численний споживач. Цікаво, що б сказав про все це сьогодні відомий полеміст кінця XVI – початку XVIII століття Іван Вишенський, який уже тоді, як ревний проповідник християнства, дуже критично ставився до передхристиянських звичаїв[12].

Сьогодні, щоб покращити свій бізнес люди вдаються до несумісних компонентів: хрест, молитви, свічка, вода, карти, фотографія тощо. Такі очевидні речі характерні для традиційної культури ще на початку XX сторіччя, як інтимність, а не публічність замовлянь, використання рослинної символіки, несумісність одночасного використання ікон, хреста і карт, тепер поступово традиціоналізується, стають нормою. Особливо при підсиленні пропагандою через ЗМІ.

Постає питання: чи можна пояснити публікацію численних оголошень про всілякі зцілення від усіх на світі хвороб на шпальтах газет демократизацією суспільства, відсутністю цензури? А найімовірніше, може це падіння морально-етичних норм, поширення абсурду і псевдотрадицій на фоні знищення традиційної етнокультури.

Окремі форми звичаїв та обрядів, що дійшли до нас із тисячолітньої культури наших пращурів, набули помітних інновацій, пов'язаних з розвитком технічного прогресу. Але цей технічний прогрес мало вплинув на потаємні сфери світоглядних уявлень. Добре відомо, що віра у загробне життя притаманна багатьом народам світу. І на нашій землі, люди "Ховаючи покійника, разом з ним клали ріжні речі домашні, убивали худобу домашню…"[13] У сучасній повсякденній праці зустрічаємо як традиційні, так і новітні елементи звичаю. За традицією небіжчику до труни кладуть головні убори, взуття, гроші, прикраси, шлюбні обручки, неодруженим – насіння гарбузове тощо. Але тепер чоловікам кладуть ще й заведені наручні годинники, мобільні телефони, цигарки. Померлим дітям обов'язково кладуть їхні улюблені іграшки.

Деякі обрядові елементи одягу, наприклад хустини, рушники з традиційної культури українців зберігаються під час сучасних сімейних обрядів. Окремі частини одягу начебто перейшли до розряду суто практично-побутових, хоч у минулому виконували чи не найголовнішу захисну магічну функцію.

До таких належать: натільний одяг, особливо сорочки, головні убори, прикраси, що відображено в етнологічній літературі. Але до таких важливих ритуальних компонентів належить і фартух (хвартух), який використовується тепер переважно як захисний засіб від забруднення одягу і лише частково зберігає свою обрядово-ритуальну функцію. Ця частина одягу традиційно завжди оздоблювалася тканим і вишиваним орнаментом, мала різноманітні локальні назви: хвартух, запаска, попередниця[14]. Як невід'ємна частина святкового традиційного комплексу одягу, фартух був характерний для більшості народів Європи, зокрема угорців, греків, фінів, шведів, поляків та багатьох інших[15].

Нам вдалося ще у 1990-ті роки на порубіжжі Холмщини і Південного Підляшшя у селі Крива Верба (тепер у складі Польщі) зафіксувати розповіді старожилів, котрі стверджували, що фартухи в хаті рідко коли носили, але вийти до криниці, чи перейти через дорогу до сусідки "Борони, Боже!" Безперечно, що тут, як і скрізь в Україні, фартух обов'язково одягали, йдучи до церкви, на гостину, на ярмарок, на родинні свята. Саме тут найдовше вживалася і назва до спідниці – "хвартух", а сам фартух називали "запаска", "гореністик"[16]. Аналогічну інформацію на Волині та Поліссі зафіксувала етнолог і мовознавець Людмила Пономар. Фольклорні матеріали з цієї ж території свідчать, що цей компонент одягу був обов'язковим.

Пісеньки, пісеньки,
Скільки я вас вмію,
Позбираю в фартушок,
По полю розсію[17].

Думку про те, що фартух мав суто символічне значення у минулому і прикривав жіночу цноту, "гріховну" частину тіла, найкраще відображено у численних варіантах щедрівок про Меланку. В окремих дуже чітко йдеться про "сором" під фартухом. Замочити фартух – означало втратити дівоцтво. Ось приклад:

... Наша Меланка в Дністрі була,
Дністрову воду, воду пила.
На камені ноги мила
Та срібний перстень упустила.
Як срібний перстень доставала,
То тонкий хвартух замочила.
Повій, вітре буйнесенький,
Висуши хвартух тонесенький…
Повій, вітре, сюди-туди,
Висуши хвартух межи люди.
Повій, вітре, з усіх сторон,
Щоби Меланці не був сором.
Щоби матуся не впізнала,
Щоби від хати не прогнала[18].

Або ж ще варіант:

Ой повій, вітре, через ворота
Висуши хвартух краще золота.
Ой щоб ненька та й не дознала,
Та ще й шельмою не назвала[19].

Як рудимент давніх звичаїв до сьогодні побутує невмотивована традиція на території Східного Поділля шити фартухи до весілля і обдаровувати ними весільних гостей, насамперед коровайниць (жінок, які готують весільний хліб – коровай).

У фартухах жінки-коровайниці йдуть і тепер просити гостей, сусідів на коровай, у них вони вимішують і виробляють тісто. Фартух у минулому виконував подвійне захисне значення: захист дітородної функції жінки, її цноти, а також захист оточення від небезпеки гріховності тіла.

Звідси заборона ходити без фартуха до криниці, води загалом, церкви, взагалі з'являтися на людях, на весіллі тощо. Цю охоронну функцію людей виконував фартух і при поховальному обряді жінок. За звичаєм, раніше ховали жінок у фартухах.

Разом з тим "головний охоронець" гріховної частини тіла відіграв і магічну роль для покращення плодовитості. Звідси вірування про те, що перше яйце з-під курки слід брати фартухом. Побутує вірування, що корова буде плодюча, якщо її поб'є своїм фартухом вагітна жінка . Загалом фартух, який був найближчий до дітородного органа, мав сприяти родючості всього живого. З фартуха свекруха осипає зерном молодих, наречена з фартуха розсипає кашу по садибі молодого. Фартухом покривають віко пікної діжі (в якій хліб замішують) на весіллі тощо[20].

Сьогодні у повсякденному житті використовують фартух як подарунок на свято, новосілля, подарунок жінкам-коровайницям, одягають на наречену наприкінці весілля, немовби приєднуючи її цим до нового сімейного життя. Отже, невмотивована традиція на якомусь підсвідомому рівні продовжує своє життя і на порозі XXI сторіччя.

Містика існує як на рівні теоретичного мислення, так і в практичному світовідчуванні. Сьогодні багато відомих вчених Заходу захоплені дискусіями про магію чисел, особливості біополя і аури, про виникнення життя на землі, про особливі першопочатки життя і його розвиток на землі.

Дослідження сучасної культури та вірувань мають як теоретичний, так і практичний сенс.

[1] Гуревич П.С. Возрожден ли мистицизм? – М., 1984. – С.4 – 5.
[2] Наступний уряд Литви формуватиме… знахарка? //ПІК, 2003. – №9. – С.12.
[3] Грушевський М. Історія української літератури. – Т.1. – Ч.1. – Київ – Львів, 1923. – С.111.
[4] Полковенко Тарас. Міфологічні образи народньої прози: еволюція художнього мислення. Автореферат дис. на здобуття наук. ступ. канд. філол. наук. – К., 2003. – С.1.

[5] Аналогічні або подібні варіанти зібрані серед студентів Вінницького педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського кандидатом історичних наук Лідією Мельничук та серед студентів Волинського національного університету імені Лесі Українки кандидатом історичних наук Аллою Дмитренко, за що автор складає їм щиру подяку.
[6] Прислів'я та приказки. Взаємини між людьми. Упоряд. М.М.Пазяк. – К., 1991. – С.342 – 343.
[7] Там само. – С.110.
[8] Wrębiak Celestyn. Bazyli Albiczuk 1905 – 1995. Biala Podlaska, 1996. – С.22.
[9] Грушевський М. Вказ. праця. – С.111 – 112.
[10] Семків Володимир. Замах чи залякування? //Україна молода, 12 серпня 2003 р. – С.3.
[11] Див.: "Бульвар" 2003 р., №4 (378), №6 (380). – С.4, 14, 13.
[12] Українська література XIV – XVI ст. – К., 1988. – С.332 – 333.
[13] Грушевський Михайло. Ілюстрована історія України. – Нью-Йорк, 1990. – С.41.
[14] Кожолянко Ярослава. Буковинський традиційний одяг. – Чернівці – Саскатун, 1994. – С.105 – 106.
[15] Див.: Flórián-urai. Magyar népviseletek. – Budapest, 1980. – 62 с.; Papantoniou Ioanna. Greek costumes. – Nafplion, 1981. – С.55; Bergman Ingrid, Notini Anja. Folk Costumes in Sweden, Helsingborg, 2001. – 35 с.
[16] Див.: Холмщина і Підляшшя. Історико-етнографічне дослідження. Під ред. Валентини Борисенко. – К., 1997. – С.182 – 183.
[17] Калиновий квіт Полісся. Упоряд. О.П.Кондратович. – Луцьк, 1994. – С.3.
[18] Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року. – К., 1965. – С.588.
[19] Там само. – С.586.
[20] Босий Олександр. Традиційні символи у магічних ритуалах українців. – Кіровоград, 1999. – С.172 – 174.

Марина ГРИМИЧ
Київ

УГОДИ ЗА ЗВИЧАЄВИМ ПРАВОМ УКРАЇНЦІВ В XIX – НА ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ

Договірне і зобов'язальне право становлять одне з найменш досліджених галузей народної звичаєвої традиції. Не існує жодної публікації з цього питання, хоча побіжно його торкалися у своїх працях як представники звичаєво-правової наукової традиції XIX ст. П.Чубинський, О.Єфименко, С.Пахман[1], так і члени "Комісії по виучуванню звичаєвого права", у XX ст. зокрема, Є.Єзерський, М.Товстоліс, В.Камінський[2]. Короткі, однак цінні, розвідки з цього питання містяться у спеціалізованих етнорегіональних виданнях[3], а також у працях В.Сироткіна, В.Борисенко, Ю.Гошка, А.Пономарьова[4] тощо.

Цінним джерелом для вивчення питання є публікації судових справ та архівні матеріали[5]. У статті здійснено класифікацію за функціональними ознаками наявного матеріалу, який стосується договірного і зобов'язального звичаєвого права українців, і виявлено його типологічні риси. При аналізі явища використовується формально-функціональний підхід.

На території України найбільш поширеним народним юридичним терміном була назва "умова", яка стосувалася різних типів договірних відносин (купівлі-продажу, шлюбних, трудових угод тощо), в західно-українських документах XIX ст., писаних польською мовою, вживався термін "угода". Це найбільш загальні терміни, однак існували і спеціалізовані назви на позначення конкретних договорів – "заповіт", духівниця", "розписка". У матеріалах громадських урядів і війтівських книг Галичини зустрічаємо такі назви, як "запис", "тестамент", "право", "контракт", "конкрипція", "донація", "квітація", "заквітованє", "атестат".

Договірно-зобов'язальні акти можна поділити на дві групи: внутрішньо-сімейні угоди (шлюбні, заповіти, усиновлення) і позасімейні (трудові угоди, купівлі-продажу, обміну, оренди). Навіть тут можна знайти окремі маргінальні явища, які не можна трактувати як суто сімейні чи трудові, що є характерною ознакою народної правової культури. Наприклад, до такого типу відносин належать випадки, коли бездітна сім'я або самотня людина брала до себе "в прийми" особу зі сторони, яка б допомагала вести господарство, доглядала господарів і поховала їх після смерті за християнським обрядом. Такі особи ставали водночас і робітниками (трудова угода) і родичами (засиновленими, "приймаками"), які успадковували майно. Угоди можна також поділити на приватні і колективні.

Дещо осторонь перебувають шлюбні угоди, які при всій формальній подібності до решти договірно-зобов'язальних правовідносин, мають ряд суттєвих відмінностей. Шлюбна угода має "кількаповерхову" структуру. С.Пахман вважав, що треба розрізняти саму угоду про шлюб, що здійснювалася, як правило, на передвесільному етапі, і сам шлюб як угоду[6]. Ретельно досліджувала питання шлюбної угоди в селянському середовищі О.Єфименко, і саме їй належить фраза про те, що "в народе заключение брака ничем существенно не отличается от заключения договора вообще"[7], і що шлюб, за процедурою є різновидом цивільної угоди. Звичайно, дослідниці можна закинути певну категоричність у висловлюванні, оскільки процедура укладення шлюбу є набагато складнішою у змістовому і в обрядовому плані, ніж інші цивільні угоди, крім того, вона містить значний символічний контекст. Лише на передвесільному етапі обряду відбувалося обговорення господарських сторін шлюбної угоди. Найбільш яскраво виявляли себе договірно-зобов'язальні відносини якраз у сватанні, заручинах, з усіма його структурними підрозділами, в назвах яких вже містяться вказівки на договірний характер ("умова", "змовини", "могорич" тощо). Власне, під час сватання (що проходило часом в кілька етапів) укладалася умова про сам шлюб, а також про майнові

© М.Гримич

(розмір приданого, витрати на весілля, подарунки) і чисто технічні (час проведення тощо) моменти. У XIX ст. при приблизно однаковому майновому стані селян в межах одного села (чи навіть цілого регіону) розміри і попредметний склад приданого були більш-менш подібними. Тож не дивно, що в пересічній селянській сім'ї прямо домовлятися про придане вважалося неделікатним: усе-таки народна мораль спрацьовувала тут в позитивному плані, приховуючи меркантильні мотиви. Так, М.Данильченко щодо звичаїв Подільської губернії писав про те, що придане, яке готується матір'ю з самого дитинства, передається без будь-якої офіційності. Договори про придане здійснюються при свідках тільки в багатих сім'ях, коли виходить заміж донька не першої молодості[8]. В інших регіонах на сватанні обов'язково обговорювалися розміри приданого (віна) молодого і молодої[9].

Отже, як укладалася умова в селянському середовищі XIX ст.? У звичаєвих договірних відносинах XIX ст. переважає усна угода. Письмові документи вимагалися здебільшого, коли йшлося про купівлю-продаж, обмін, заповіти щодо землі і нерухомості, хоча для другої половини XIX ст. характерна тенденція до збільшення кількості письмових угод і в інших галузях.

Усність притаманна передусім шлюбним угодам. Угоди про особистий найм були переважно словесні, так само, як і оренда садиб, орної землі[10]. При цьому усність умови про найм на роботу характерна як для землеробського населення України, так і для общин скотарів. Так, домовленість про найм пастухів в українських Карпатах носила усний характер і лише в поодиноких випадках скріплювалася письмовими договорами[11]. Переважно усними були угоди господаря з майстром на побудову хати чи господарчої будівлі. На Поділлі при особистому наймі задаток грішми, могорич і свідки замінювали письмовий договір[12].

Що стосується умов з приводу купівлі-продажу, то вони здійснювалися як усно, так і письмово (Полтавська губ.). Бажаність письмового засвідчення угоди особливо стосувалась операцій з нерухомим майном[13]. Узагалі у другій половині XIX ст. відчувається тенденція до письмового оформлення угод купівлі-продажу і обміну, якщо йдеться про землю і нерухоме майно. При цьому словесні угоди на придбання майна, підтверджені свідками, зберігали повну силу. Що стосується інших договірно-зобов'язальних відносин, то документальне оформлення їх на письмі було бажане під час позичок грошей (писалися "закладні записки" на нерухомість), при віддачі в оренду шинків єврею[14]. На Поділлі під час купівлі землі або хліба складалася письмова умова і вносилася в "шнурову" книгу угод, а також розпивався могорич[15]. Навіть на початку XX ст. у селянському середовищі все ще мала силу усна угода. Так, на Дубенщині (Волинь) батько складав при громаді умову, за якою передавав свою частку майна тому синові, який зобов'язувався доглядати батьків до смерті; лише в разі невиконання сином його зобов'язань, батько укладав нову угоду, – тепер уже письмову, – у волості[16].

У шлюбних справах письмові угоди траплялися частіше, коли йшлося про приймацтво. За спостереженням Є.Єзерського, "…перевагу дають писаній умові, коли її посвідчить місцева влада, незалежно від того, чи закон надає цій владі право свідчити які-небудь умови взагалі. Як передреволюційного часу "старості й писареві" звичай надавав функцію нотаря, так і тепер, за звичаєм, заступаючи "старосту й писаря", революційна влада часто-густо підписами та притисненою печаткою посвідчує всякі умови, поміж ними про приймацтво"[17]. Розпад традиційного укладу у зв'язку з індустріалізацією і урбанізацією, змушував селян все частіше вдаватися до письмових угод, особливо в зонах трудової міграції.

Що стосується західно-української традиції, то тут письмове засвідчення шлюбних угод траплялося й раніше. У війтівській книзі громадського уряду села Гломчі міститься зразок такої шлюбної умови, за якою мати (вдова священика) поблаголовила дітей на шлюб і "своїм словом декларувала (доньці) в посаг поля орного осьмину своєї дідизни"[18]. На Галичині угода про приймацтво (тобто умови, на яких приймається зять на господарство тестя) нерідко мала форму заповіта (тестаменту). Наприклад, у війтівській книзі громадського уряду с. Бзянки був оформлений "тестамент", де йдеться про те, що тесть Євдокій Полянський відписує всю свою дідизну (спадкову землю) і певну суму грошей своєму зятю Войтоньові, якого сподобала собі його донька Барбара Полянська як свого чоловіка[19]. Однак, не можна цей факт абсолютизувати: в архівних джерелах (зокрема, в книгах сільських урядів) є мізерна кількість

записів актів купівлі-продажу (1 – 2 на рік), та й то стосовно більш-менш великих справ (переважно придбання землі).

Окремо варто згадати заповіти (духівниці, тестаменти). Народна правосвідомість засвідчує, з одного боку переконання, що "духівниця – велика сила ("святий закон") і, з погляду звичаєвого права є спосіб виявити необмежену вільну волю особи щодо вибору спадкоємця", а з іншого боку, практика волосних судів засвідчує, що якщо заповіт утискує у правах одного із синів, то шляхом судового рішення може бути скасована остання воля спадкодавця[20]. Так, Андрій Зеленко за духовним заповітом поділив польову землю між двома синами, надавши Петру 4 десятини, а Якиму – тільки 3. Після смерті Якима, його син подав позов на свого дядька. І рішенням Волосного суду земля Андрія Зеленка була поділена навпіл, тобто Петро Зеленко мав віддати своєму племінникові Михайлові ще півдесятини землі. З'їзд Мирових посередників кілька разів відміняв це рішення, а волосний суд з не меншою впертістю відстоював це рішення, незважаючи на те, що старого батька доглядав саме Петро[21]. І таких прикладів є дуже багато.

Учасниками угоди є: особи, що укладають угоду (мінімум дві), а також посередники (свідки). Учасники угоди, залежно від типу угоди, називалися по-різному, і їхні назви відображають конкретні договірні взаємовідносини: (продавець – покупець, господар – робітник, тесть – зять-приймак, названий батько – засиновлений (син-приймак), орендар – орендатор, пан – селянин, батьки жениха – батьки нареченої).

Третя сторона, залежно від типу та серйозності угоди, могла бути представлена або лише приватними (друзями, родичами, кумами) або ж і приватними і офіційними особами (волосний старшина, писар, волосний суддя, пан, управитель). Бажаність присутності офіційної особи під час складення письмової угоди спонукала до певного формалізму. Кожен запис у війтівській книзі або книзі громадського уряду скріплювався такими підписами: учасників угоди (переважно це були неписьменні, які ставили свої хресні знаки ("хрестики","znak krzyża Swiętego"), приватних свідків (як правило родичів з обох боків) і офіційних осіб: війта, підвійта і присяжних (від 2 до 5). В панських селах в період дії так званого домініального права у межах австрійського законодавства, за яким пан мав право вирішувати ряд цивільних судових справ у селі, – часто бачимо приписку про те, що справа здійснена зі згоди пана такого-то або стоїть його підпис[22].

Свідки були обов'язкові, коли йшлося про купівлю-продаж худоби[23], обмін, боргові зобов'язання.

Присутність свідків була не обов'язкова (не практикувалася) під час укладення угоди про оренду землі, приватних угодах з найму. За Систематичним зведенням юридичних звичаїв Полтавської губернії, договір, сватання відбувалися через уповноважених з обох сторін осіб, так званими старостами. Свідки, які були присутні при укладенні угоди про придане, при потребі свідчили в суді. Особливо їхня присутність вимагалася, коли мова йшла про надання в придане за нареченою нерухомості (в Золотоніському пов. Полтавщини їх має бути не менше трьох)[24]. На Сколівщині (Бойківщина) на "згодинах" укладалася угода про придане при свідках, а на заручинах у молодої при образах "контролюють умову, що була на згодинах". Свати питали при свідках що батьки дають за молодою, потім перепитували свідків – чи все так було на згодинах, чи все то дають. Лише після того подавали один одному руки[25].

При складенні угоди про приймацтво за свідків брали родичів того, хто йшов у прийми, та того, хто приймав. Громада не брала ніякої участі у складенні цих угод, так само як і при усиновленні. Нерідко при складенні угод, в яких обумовлювалася участь зятя у спадкуванні, за свідків брали сусідів. У Катеринославській губернії, Новомосковському повіті, "прием зятя в дом всегда совершается с тем, что тесть заявляет соседям сделать зятя наследником, иначе никто в дом не пойдет"[26].

Окремо варто зупинитися на специфіці шлюбних угод. Для XIX ст. характерна паралельність укладення шлюбних угод: про шлюб домовлялися молоді, а батьки вже, зважаючи на волю дітей, обговорювали різні майнові аспекти і час проведення весілля. Під час сватання між собою домовлялися дві сторони – батьки нареченого і нареченої. У шлюбній угоді, за висловом О.Єфименко, наречена, а часто й жених є просто річчю, що має в очах сторін, що домовляються, таке ж значення, як і інший предмет угоди[27]. Ясно, що це значною мірою перебільшення, однак нерідко передшлюбні (шлюбні) угоди і дійсно демонструють

утилітарне ставлення до наречених: формально вони виступають предметом угоди. Це дуже архаїчний принцип, який зберігався на селі в XIX ст. через те, що молоді не мали господарської чи матеріальної самостійності (адже вони були невідділені), тож шлюбна угода мала вигляд господарської угоди між родинами.

Винятки становили випадки, коли сваталися до вдови: тоді вона сама представляла свої інтереси. Також приймак, ідучи на жінчину "худобу", міг сам складати усну угоду, по-перше, зі своєю родиною з приводу того, що йому дають у придане[28] (у цьому випадку він відмовлявся від спадкування у батьківському домі), а по-друге, з тестем.

Процедура укладення угод різного типу також дуже подібна. У сільському середовищі XIX ст. вона носила яскраво виражений обрядовий характер. Це не стосується тільки трудових угод.

О.Єфименко у свій час зазначала, що своєрідністю договірних відносин серед селян у межах усієї Росії XIX ст. була наявність таких видів символічних дій: учасники договірного процесу (контрагенти) б'ють один одного по руках, які розіймає сторонній (свідок); хапають один одного правою рукою в ліктях; при купівлі-продажу річ передають із поли в полу; обов'язково учасники укладення угоди моляться Богу[29]. Власне, ці основні риси присутні і в українських матеріалах, зокрема на Харківщині. Учасники угоди б'ють один одного по руках і оголошують свою суму до тих пір, доки не зійдуться в ціні. Рукобиття здійснюється голою рукою.

Під час купівлі-продажу худоби на Поділлі здійснювалися такі дії: покупець бив правою рукою по долоні продавця, додаючи ціну, і якщо в ціні сходилися, то продавець і покупець били один одного в долоні, що значило "перебити руки", при цьому примовляли: "Щоб продавцю дав Бог щастя із грошей", а покупцю "із худоби". Куплений кінь передавався покупцю з вуздечкою; а віл – з налигачем (мотузкою на рогах), яку брали полою свити і повертали вола на одному місці тричі, а після того з-під передньої правої ноги купленого вола або коня брали землю і мазали тварину по спині; потім розпивався могорич, після чого покупець і продавець називали один одного сватами[30].

У шлюбних угодах також практикувалося перебиття рук. Зокрема, на Львівщині свати і свашки в'язали руки навхрест собі і молодим, а один з сватів перебивав по руках і бажав молодим щастя в майбутньому житті. Однак частіше згоду сторін засвідчували символічні дії: дівчина подає рушники сватам, дівчина подає чарку сватам. Знаком відмови, за народними переказами, є подавання сватам гарбуза, макогона[31].

Найбільш стабільною і поширеною дією, яка закріплювала угоди, був могорич, який служив доказом правомірності купленого чи проміняного добра. У багатьох районах України після процедури рукобиття учасники йшли в корчму пити могорич або посилали за горілкою і розпивали її удома разом з тими, хто був присутній при умові. Тільки після цього купівля вважалася завершеною. Розпивання могорича було настільки стабільним звичаєм при укладанні будь-якої угоди, що навіть немає сенсу наводити факти.

У шлюбній угоді, яка відзначається символічністю обрядодій, знаком згоди було розпивання могоричу, що переносилося подекуди і на назву сватання.

Розрахунки і забезпечення угоди**,** за звичаєм, велися подібно до того, як це робилося згідно закону. Ще О.Єфименко зауважила, що домовленості за звичаєм і за законом забезпечуються завдатком, поручництвом[32].

Оплата за товар, надану послугу (за роботу) чи надану в оренду річ може бути грошовою, натуральною, грошово-натуральною або за відробіток. Селяни, що потребували гроші, скажімо, на сплату казенних повинностей, часом позичали їх у поміщиків, євреїв, під свою працю, причому на дуже невигідних умовах, що становило 100 і навіть 150 відсотків в рік[33].

Віддача в оренду землі відбувалася на таких умовах: той, хто узяв поле, повинен був за власний кошт виорати його, засіяти, зібрати хліб і поділити таким чином: собі 2/3, орендатору – 1/3. Якщо ж сівба відбувалася за рахунок власника землі, то поділ урожаю відбувався навпіл. Якщо людина не мала свого поля, то умовлялася з господарем жати хліб за сніп. В Полтавській губернії у середині XIX ст. жали за шостий сніп на своїх харчах, хоча раніше – за четвертий на своїх харчах; молотили за 12-ту і навіть за 13-ту коробку. При цьому господар міг давати і додаткові завдання ("послухать його"), тобто привезти дров чи допомогти перевезти сіно[34].

Українська договірна традиція найму на сільськогосподарські роботи (а раніше відробітку повинностей пану) передбачала форму розрахунків під час жнив "на копи" (або снопи), тобто коли праця підраховувалася (і, відповідно, оцінювалася) за кількістю нажатих кіп. Однак нові "Інвентарні правила", запроваджені у 1847 – 1848 рр. для Київської, Подільської і Волинської губерній, вимагали, щоб хліб і сіно збиралися не на копи, а на морги (при нормі – одна дев'ята десятини або одна п'ята морга за робочий день і косіння трави з одного моргу за один робочий день), що викликало певне незадоволення селян, які звикли до традиційних форм ведення підрахунків[35].

Досить розвинені були договірні відносини серед пастухів. На Гуцульщині (Косівщина), за випас худоби на приватній або орендованій полонині, її господарю власники худоби виплачували певну суму грошей (що лишилася після розрахунку з пастухами) і молочні продукти, крім того, він мав право пасти на полонині і свою худобу[36]. Пастухи українських Карпат, залежно від виконуваних робіт і виду худоби, за свою роботу також отримували натуральну ("сембрилю"), натурально-грошову чи грошову ("заплату") оплату. Найбільш популярним був натурально-грошовий спосіб оплати. На полонинах Гуцульщини пастуший ватаг отримував за сезон від 600 овець 4 бербениці бринзи, а за кожну вівцю – одну топку солі. Вівчарі заробляли 2 бербениці бринзи, постоли, 3 крейцери за кожну вівцю, певну кількість муки, вурди, жентиці; опріч того, пастухи діставали від господарів тютюн, порох до рушниці, горілку[37].

На Лемківщині у другій пол. XIX ст. найбільш поширеною формою оплати була натуральна. Громада, наймаючи пастуха, домовлялася за таких умов: пастух зобов'язувався протягом літа пасти сільські вівці і від кожної віддавати власникові домовлену кількість сиру (9 – 10 кг); а все, що було вироблено більше домовленої норми, ставало власністю пастуха; з цієї частини він оплачував роботу своїх помічників, забезпечував страву, купував вівчарський інвентар[38]. У західних районах Закарпаття, у ряді сіл галицької Бойківщини та українських селах Східної Словаччини популярною формою оплати праці вівчарів було кошарування: право пастуха удобрювати гноєм від отари свої поля[39].

Спосіб і термін оплати визначався кожною угодою окремо. Договірне звичаєве право передбачало таку форму передоплати, як задаток, який також визначався учасниками угоди і виплачувався під час укладення угоди, решта ж суми виплачувалася (також за домовленістю) найчастіше від одного місяця до одного року.

При найманні хати для вечорниць досвітків ("досвідків") у Лохвицькому пов. на Полтавщині платили щонеділі здебільшого натурою: кожна дівка приносила паніматці паляницю і кілька пиріжків[40].

Придане передавалося переважно під час урочистого переїзду молодої в дім жениха в ході весільного обряду (часом без урочистості після весільного обряду, або, за вимогою зятя, що боявся обману, – до весілля). На Поділлі в середині XIX століття придане передавалося без будь-якої офіційності після весілля, на Буковині винесення дзестри (приданого) відбувалося на весіллі. Придане виносили дружби, високо піднімаючи подушки разом з калачиками; це все клали на підводи, співали пісні, дякували за придане[41]. На Лемківщині придане також виносили під час весілля: "дружби (в Команічі – чотири пропійці) виносили ладу (скриню), подушки й перину, зав'язані в простирадло та клали на віз, запряжений у дві пари коней". При цьому спостерігався цікавий звичай: все, що сватам в цей час вдасться винести з хати, стає власністю новоствореної сім'ї: тож дружки хапали все, що можна: вила, ціпи, ночви, ложки, гуси, поросята, навіть корову, виходячи з того, що в новому господарстві пригодиться все[42]. І це сприймалося як належне, ніхто не відбирав.

На Чернігівщині, Полтавщині, Слобожанщині процедура передавання приданого могла відбуватися в один або у два заходи: придане ("скриню") забирали у неділю увечері (його везли на возі, коли відвозили молоду до молодого, а худобу відганяли до зятя через тиждень після весілля або ж у п'ятницю, напередодні весілля. Часто все придане забиралося у п'ятницю[43].

Підстави для розірвання угоди можуть бути такі: якщо один з учасників або обидва учасники відмовляються від угоди, компенсувавши збитки тим чи іншим чином (втрачаючи/повертаючи задаток, сплачуючи штраф); купівля у малолітнього чи божевільного визнається недійсною;

якщо угода була укладена в п'яному вигляді чи несвідомому стані (при умові якщо це буде доведено свідченнями очевидців[44]); якщо продаж нерухомості, що перебуває в сімейній власності, було здійснено без згоди членів родини.

Конфлікти при порушенні угод розглядалися третейським або волосним судом чи з'їздом мирових посередників. Місцеві старшини і сільські старости спонукали до виконання угоди чи рішення суду. На всій території (тобто Чернігівська та Полтавська губернія), за П.Чубинським, конфліктні справи розглядали волосні суди. Західноукраїнська традиція місцевого самоврядування віддавала такі справи на розгляд громадських урядів (управ), а до відміни кріпосного права в часи дії домініального права – на панський суд (це стосується також частково і іншої території України).

Санкції проти того, хто порушив угоду бували різні: повернення завдатку, накладання штрафу.

Що стосується купівлі-продажу, то на Полтавщині існував звичай: якщо угода складена за правилами, то куплене не може бути повернене, якщо на це немає спільної згоди[45]. На Поділлі під час купівлі-продажу худоби практикувався інший звичай: якщо давався задаток, то угода вважалася закінченою, і покупець на домовлений термін брав худобу для проби, зобов'язуючись віддати решту грошей у визначений термін; якщо ж покупець незадоволений покупкою, то він мав право повернути худобу до того часу, на який домовлено віддати другу частину грошей. У такому випадку задаток повертався, а взаємні спори з приводу збитків вирішували при свідках третейським або волосним судом без формальностей. Власник худоби вимагає покрити збитки, або як казали на Поділлі, "за утрату ярмарки", вони покривали незначною сумою[46].

Робітник, що без поважних причин не виконав до кінця роботи, міг бути позбавлений всього заробітку (якщо його не отримав), і навпаки, господар, що відмовив працівнику без поважних причин, повинен був заплатити йому всі зароблені гроші, а якщо умова письмова, то винуватцями додатково виплачувався штраф.

Розірвання шлюбної угоди несло за собою такі наслідки: 1) компенсація матеріальних збитків; 2) компенсація моральних збитків; 3) зрідка кримінальне або адміністративне покарання.

Здебільшого, якщо котрась із сторін відмовлялася від шлюбу, то мала заплатити іншій видатки на частування під час сватання і на купівлю подарунків або повернути подарунки.

Моральні збитки у різних місцевостях оцінювалися по-різному. Що стосується позовів зі сторони жінки (нареченої), то переважно такі позови вирішувалися на її користь. У Полтавській губернії, "сверх возвращения издержек, Волостной суд имеет право приговаривать отказавшуюся сторону к штрафу за опорок, т.е. за нанесение безчестья невесте, от коей отказался жених, или жениху, от которого отказалась невеста"[47], причому компенсація ображеній нареченій зазвичай вища, аніж нареченому.

Навіть загальний погляд на договірно-зобов'язальні відносини в українському традиційному суспільстві виявив ряд закономірностей. Для всіх перерахованих вище типів договірних і договірно-зобов'язальних відносин характерні такі спільні риси: 1) угода ("умова") укладалася переважно усно, поширення в другій половині XIX ст. "моди" на укладення письмових угод не применшило значення усної; 2) умова складалася в присутності свідків, причому, в деяких місцевостях характерно було залучати у свідки не лише приватних осіб, а й офіційних (з громадського уряду, волосного правління); 3) обов'язковим для більшості угод є її закріплення через могорич; 4) при порушенні угоди існували санкції проти винної сторони. Це була основа звичаєвих угод різного типу. При цьому кожна з "умов" мала свою специфіку, зокрема, для кількарівневої шлюбної угоди була притаманна особлива обрядовість та символічність окремих дій; трудові ж угоди відзначалися прагматичною лаконічністю.

---

[1] Чубинский П. Очерк народных юридических обычаев и понятий в Малороссии // Записки Русского Географического Общества: Серия этнографическая. – Т.II. – СПб., 1869; Чубинский П. Краткий очерк народных юридических обычаев, составленный на основании прилагаемых гражданских решений // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной императорским Русским Географическим Обществом. Юго-Западный отдел: Материалы и исследования. – Т.6. – СПб., 1872 (далі Труды…); Ефименко А. Исследования народной жизни. –

Вып.1. – Обычное право. – М., 1884; Пахман С.В. Обычное гражданское право в России: Юридические очерки. – ТТ.I – II. – СПб., 1879.

[2] Єзерський Є. Вплив звичаю на судову практику // Праці комісії для виучування звичаєвого права України. – Вип.2. – К., 1928. – С.231 – 270; Товстоліс М. Розуміння застави в звичаєвому праві України // Праці комісії для виучування звичаєвого права України. – Вип.2. – К., 1928. – С.40 – 61; Камінський В. Розподіл двору та його майна у Дубенському повіті на Волині (На підставі дослідів протягом 1919 – 1920 р. З додатком мапи Дубен). – Праці, 2, 156.

[3] Мардаревич Б.С. Звичаєве право // Гуцульщина. – К., 1987. – С.230 – 243; Мазюта М.А., Сявавко Є.І. Сімейний побут // Там само. – С.216 – 223; Гошко Ю.Г., Здоровега Н.І., Сявавко Є.І. Сім'я та сімейний побут // Бойківщина. – К., 1983. – С.181 – 193; Лемківщина: Земля. Люди. Історія. Культура. – Ч.І. – Нью-Йорк – Париж – Сидней – Торонто. – 1988; а також: Лемківщина. – Т.2. – Львів, 2002. – С.6 – 44; Пономарьов А.П. Сім'я і внутрішньосімейні взаємини // Поділля. – К., 1994. – С.194 – 211; Кожолянко Г. Этнографія Буковини. – Т.1 – 2. – Чернівці, 1999. – С.61 – 78.

[4] Сироткін В. Звичаєве право і правові уявлення // Українці. – Т.1. – Опішне, 1999. – С.351 – 365; Борисенко В.К. Весільні звичаї та обряди на Україні. – К., 1988; Гошко Ю. Звичаєве право населення Українських Карпат та Прикарпаття XIV – XIX ст. – Львів, 1999; Пономарьов А.П. Шлюбні звичаї // Українці. – Т.1. – С.419 – 433.

[5] Труды комиссии по преобразованию волостных судов (далі Труды ТКПВС). – Т.IV: Харьковская и Полтавская губернии. – СПб., 1873; – Т.V: Киевская и Экатеринославская губернии. – СПб., 1874; Див.: Центральний державний історичний архів в м.Києві (ЦДІАК), фонд 146 "Київський, Волинський та Подільський генерал-губернатор, а також: Центральний державний історичний архів у м. Львові (ЦДІАЛ). – Фонди 23, 28, 31, 33, 37, 48, 49, 53, 54, 85, 100, 104, 109 – 120, 124; Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т.Рильського НАН України (ІМФЭ). – Фонд 1 – Этнографічна Комісія ВУАН та ін.

[6] Пахман С. Вказ. праця. – С.30 – 31.

[7] Эфименко А. Вказ. праця. – С.9.

[8] Данильченко Н. Этнографические сведения о Подольской губернии. – Вып.1. – Каменец-Подольск., 1869. – С.2.

[9] Кожолянко Г. Етнографія Буковини. – Т.2. – С. 107; Див.: ІМФЕ. – Ф.29-3. – Од.зб. 278. – Арк.3; ІМФЕ. – Ф.29-3. – Од.зб.317. – Арк.9.

[10] Чубинский П. Труды… – Т.6. – С.63.

[11] Тиводар М. Традиційне скотарство українських Карпат. – С.163.

[12] Данильченко Н. Вказ. праця. – С.6.

[13] Систематический свод юридических обычаев // Труды ТКПВС. – Т.IV.– С.662. – П.52.

[14] Чубинский П. Труды… – Т.6. – С.63.

[15] Данильченко Н. Этнографические сведения о Подольской губернии. – С.6.

[16] Камінський В. Розподіл двору та його майна у Дубенському повіті на Волині. – С.156.

[17] Єзерський Є. Вказ. праця. – С.233.

[18] ЦДІАЛ. – Ф.28. – Оп. 1. – Од.зб.5. – Громадський уряд села Гломчі: Договори, заповіти, скарги та ін. документи, розглянуті війтівським урядом (1687 – 1849). – Арк. 80.

[19] ЦДІАЛ. – Ф.23. – Оп. 1. – Од.зб.1. – Громадський уряд села Бзянки. Книга війтівського уряду. (1645 – 1843). – Арк.117 – 8 зв.

[20] Товстоліс М. З минулого (Нарис спадково-правних стосунків села Прохорів Борзенського повіту на Чернігівщині) // Праці Комісії для виучування звичаєвого права України. – Вип.2. – С.287.

[21] ЦДІАК. – Ф.442. – Оп.9616. – Од.зб.84. – Арк. 8.

[22] ЦДІАЛ. – Ф.23. – Оп. 1. – Од.зб.1. Громадський уряд села Бзянки. – Арк.110 (зв), 113 (зв), 114 (зв) та ін.; ЦДІАЛ. – Ф. 33. – Оп. 1. – Од.зб.1. Громадський уряд села Ляджина. – Арк.11 (зв) та ін.

[23] Данильченко Н. Вказ. праця. – С.6.

[24] Труды ТКПВС. – С.653, п.30, вар.1; С.663. – П.55, вар.3; С. 662. – П.53.

[25] ІМФЕ. – Ф29-3. – Од.зб.412. – Арк.7 (с. Ягельниця Сколівського пов. Львівщина).

[26] ТКПВС. – Т.V. – С.499.

[27] Ефименко А. Вказ. праця. – С.18.

[28] Язловський Б. Вказ. праця. – С. 27.

[29] Ефименко А. Вказ. праця. – С.10.

[30] Данильченко Н. Вказ. праця. – С.6.

[31] ІМФЕ. – Ф.29-3. – Од.зб. 278. – Арк. 3 (Весілля в с.Топорові Бродського пов., Львівщина).

[32] Ефименко А. Вказ. праця. – С.10.

[33] Чубинский П. Краткий очерк народных юридических обычаев // Труды... – С.68 – 69.

[34] Там само. – С.63 – 64; 73 – 74.

[35] Див.: ЦДІАК. – Ф.442. – Оп.435 (1848). – Арк.63.

[36] Мандибура М.Д. Полонинське господарство Гуцульщини другої половини XIX – 30-х років XX ст. – К., 1978. – С.42.
[37] Тиводар М. Вказ. праця. – С.164.
[38] Лемківщина: Земля. Люди. Історія. Культура. – Ч.І. – С.197.
[39] Тиводар М. Вказ. праця. – С.165.
[40] Ріпницький О. Парубочі й дівочі звичаї в с. Андріяшівці Лохвицького повіту на Полтавщині (1917 р.) // Матріали до української етнолології. – Т.XVIII. – Львів, 1918. – С.155.
[41] Кожолянко Г.Етнографія Буковини. – Т.2. – С.202.
[42] Лемківщина. – Ч.І. – С.151.
[43] ІМФЕ. – Ф. 1 – 7. – Од.зб. 787. – Арк.75 – 76 (Прилуччина); ІМФЕ. – Ф. 1 – 7. – Од.зб. 621 – Арк. 78. (с. Усівка, Прилуччина); ІМФЕ. – Ф. 1 – 7. – Од.зб. 785. – Арк. 127. (с. Тарасівка на Прилуччині).
[44] Труды ТПКВС. – С.663. – П.55. – Вар.4 – 5.
[45] Там само. – С.663. – П.55 – Вар.8.
[46] Данильченко Н. Вказ. праця. – С.6.
[47] Труды ТПКВС. – С.650 (№7).

Лідія МЕЛЬНИЧУК
Київ

ПРО ДІЯЛЬНІСТЬ ВЧЕНИХ “КАБІНЕТУ ВИУЧУВАННЯ ПОДІЛЛЯ” (1924 – 1929 роки)

Останнім часом зріс інтерес науковців до історії української етнології, зокрема й до вивчення її регіональних досліджень. Часом найвищого піднесення вітчизняної етнологічної школи і виходу її на європейський рівень стали 20-і роки XX ст.[1]. Цей період позитивно позначився й на етнографічному вивченні Поділля, яке плідно розвивалось у контексті піднесення народознавчого руху.

Відомим дослідницьким осередком 20-х років був і “Кабінет виучування Поділля”, створений на початку 1924 р. при Вінницькій філії Всенародної бібліотеки України при ВУАН. Очолював філію один з талановитих організаторів науково-краєзнавчої роботи, відомий український історик, юрист, економіст, бібліограф В.Отамановський. Саме завдяки його зусиллям вдалося перетворити Вінницьку філію у наукову та культурно-освітню установу України. Вже у середині 20-х років її фонди налічували понад 110 тисяч книг та рукописів, з яких 40 тисяч були каталогізованими. Гордість бібліотеки становили 90 найменувань унікальних рукописів та стародруків, відділ “Україніка” з підвідділом “Подоліка”, у якому була зібрана різноманітна література про Поділля, видана мовами народів світу. Вперше в Україні під керівництвом В.Отамановського був зібраний і впорядкований величезний газетний фонд, серед якого значну цінність мали видання дореволюційної доби[2].

Та все ж найбільш вагомим здобутком вченого у 20-х роках XX ст. було створення, а згодом і плідне керівництво діяльністю “Кабінету виучування Поділля” при підтримці відомого дослідника Поділля проф.А.Ярошевича. До його складу входило понад 30 краєзнавців, у тому числі такі відомі, як Ю.Александрович, Г.Брілінг, О.Савостіянов, В.Храневич, М.Безбородько та інші вчені, які складали представницьку колегію наукових консультантів. Кабінет вивчення Поділля свідомо не став масовою краєзнавчою організацією. Дбаючи про належний науковий рівень досліджень, В.Отамановський до співробітництва запрошував лише кваліфікованих фахівців, всіляко уникаючи зайвої парадності, заорганізованості та формалізму. Разом з тим, Кабінету відводилася і роль координаційного центру всього народознавчого руху в регіоні, метою діяльності якого було “у поміч ученим дослідникам притягнути найширші верстви громадянства, поширюючи мережу краєзнавчих товариств та керівництва їх працею”[3]. Так, саме при сприянні Кабінету протягом 20-х років були засновані Вінницьке округове краєзнавче товариство, Кам’янець-Подільське наукове при ВУАН товариство, створено Комісію для вивчення Вінниці та її околиць, Тульчинське краєзнавче товариство, великі краєзнавчі осередки в Дашеві, Жмеринці, Іллінцях, Калинівці, Липовці, Могилеві-Подільському, Немирові, Тиврові та інших населених пунктах краю[4]. Тільки Тульчинське товариство, кероване відомим дослідником-краєзнавцем І.Зборовським, у 1928 р. об’єднувало понад 200 чоловік, мало у селах 68 кореспондентів і за плідну пошукову роботу в “напрямку виробничого краєзнавства” було визнано Всеукраїнським Комітетом Краєзнавства одним з кращих у республіці[5].

Окрім того, з Кабінетом співробітничали понад 50 наукових установ Західної Європи, Америки, Близького Сходу та близько 180 установ УСРР та інших радянських республік, українознавчі центри Галиччини, Закарпаття, Кубані, Канади, США[6].

На відміну від інших наукових осередків, Кабінет вперше в історії вивчення краю “основним завданням своїм ставив і ставить описання цілого Поділля, включаючи сюди і Поділля

© Л.Мельничук

Галицьке… Адже лише беручи об'єктом дослідження природничу, етнологічну й культурно-історичну цілість, дослідник може додержати науковости в описанні та зробити належні наукові узагальнення". Такий підхід до етногафічних досліджень був закріплений у гаслі, вписаному на екслібрисі Кабінету та Вінницької філії Всенародної бібліотеки України: "Внеском нашим до української науки нехай буде дослідження та описання цілого Поділля"[7].

Свою діяльність в справі об'єднання зусиль професійних вчених, аматорів-краєзнавців у "всебічному вивченні регіону в історичному, етнографічному, філологічному, географічному, біологічному та господарському аспектах" Кабінет розгорнув за 4-ма напрямами: вивчення пам'яток старовини, мистецтва і природи, бібліографічний, науково-освітній та методичний (видавнича діяльність)[8]. З метою надання практичної допомоги місцевим краєзнавчим осередкам під керівництвом В.Отамановського було розроблено і поширено через публікацію масовим тиражем типовий статут округового (районного) краєзнавчого товариства, орієнтовний план його роботи, програми для збирання відомостей, рекомендований покажчик літератури про Поділля. Окрім цього, для зв'язку з краєзнавчими організаціями, починаючи з шостого випуску наукових праць Кабінету вивчення Поділля, які ввійшли в історію під назвою "Енциклопедії Поділлєзнавства", почав виходити періодичний додаток "Інформаційний огляд дослідно-краєзнавчої праці на Поділлі". Висвітлення діяльності Філії та Кабінету відбувалося й у "Звідомленнях", "Звітах", систематичних бібліографічних оглядах поділлєзнавчої літератури, які регулярно публікувалися у цих наукових збірниках або окремими брошурами[9]. 25 випусків "Енциклопедії Поділлєзнавства", які вийшли з 1924 по 1929 рр, та всі краєзнавчі й організаційно-методичні матеріали до них, безперечно, безцінне джерело до всебічного вивчення подільського регіону, в тому числі й традиційно-побутової культури його населення. "Звідомлення" та "Інформаційні огляди" дають змогу простежити розгортання народознавчих досліджень та процес накопичення етнографічних знань хронологічно. Так, наприклад, у першому випуску "Інформаційного огляду дослідно-краєзнавчої праці на Поділлі" (1926) було вміщено понад 20 повідомлень, що стосувалися дослідження "продукційних сил", у тому числі й кустарного виробництва, народного мистецтва, фольклору та етнографії, розгортання науково-дослідної роботи на Галицькому Поділлі. Значний інтерес становлять повідомлення про створення колекції подільської кераміки у Вінницькому історико-побутовому музеї, яка поповнилася у 1926 р. "надзвичайно гарною збіркою ганчарних виробів м. Бар, с. Паланка на Ямпільщині, с. Рахни-Лісові, с. Майдан-Бобер Янівського району" , а також матеріали з рубрики "Новини та знахідки", в якій знайшла висвітлення інформація про віднайдення нових документів про магдебурзьке право на Поділлі, зокрема про заснування міста Немирова й надання його мешканцям "німецького права", знахідки археологічних експедицій тощо[10].

Монографічні праці співробітників Філії та Кабінету ілюструють спеціальні їх наукові зацікавлення, а також актуальність цих досліджень у контексті розвитку як тодішньої, так і теперішньої науки. З-поміж таких досліджень методологічне значення має програмна розвідка В.Отамановського "Краєзнавство на Поділлі, найближчі його завдання та потреби й роля в краєзнавчій праці Кабінета виучування Поділля"[11], яка висвітлює його погляди щодо ролі краєзнавства у комплексному вирішенні проблем народознавства. На підтвердження цього приведемо кілька цитат з розвідки: "Всебічне вивчення Поділля є передумовою правильного господарювання та адміністрування"[12]; "…дорого коштувала і коштує Поділлю краєзнавча неписьменність, …не пристосовуючись у всіх ділянках господарчого життя до своєрідних особливостей Поділля, ми повторюємо цим часто помилки й негосподарність часів дореволюційних"; "…наслідком наших помилок сучасних є часто погана спадщина минулого – мала дослідженість Поділля"; "…актуальним питанням дня треба поставити: а) організацію планового й усебічного досліджування Поділля та б) підвищення кваліфікації в Поділлєзнавстві кожного службовця й адміністратора, кожного вчителя, кооператора, робітника землі й лісу та всіх узагалі працівників на Поділлі"[13]. На жаль, у порівнянні з 20-ми роками, ситуація з сучасним краєзнавством, а відтак і з народознавством, етнологією, аж ніяк не поліпшилася. Сьогодні вони не є предметом серйозної уваги та реальної опіки системи культурно-освітніх закладів, відповідних державних органів, зводячись, в основному, до характеру окремих кампаній, популістських заходів, іноді кон'юнктурних акцій. Відчувається гострий дефіцит спеціальної літератури, існує нагальна потреба комплексних системних досліджень, які

дозволили б більш професійно й ефективно використовувати ресурси краю, культурно-історичний досвід його населення у вирішенні всього комплексу соціально-економічних та ідеологічних проблем.

Важливе місце у науковій діяльності Кабінету відводилося вивченню побуту, господарства, занять, торгівлі населення регіону. На це були зорієнтовані рекомендованим планом та програмами збирання етнографічного матеріалу й краєзнавчі осередки на місцях[14]. Зафіксований і опрацьований фактичний матеріал про заняття населення Поділля, міське ремесло, в тому числі й гончарство, був використаний при підготовці ряду випусків "Енциклопедії поділлєзнавства", в колективній праці наукових консультантів Кабінету В.Данилова, О.Любомудрова, О.Савостіянова, Л.Тимощенко, Л.Череднікова за редакцією В.Отамановського[15], у працях М.Білінського[16], С.Городецького[17], Ю.Сіцінського[18] та інших розвідках.

Дослідження Кабінету з вивчення Поділля в галузі етнографії та народного мистецтва були пов'язані переважно з створенням та діяльністю мережі громадських і державних музейних установ, участю в організації різноманітних виставок, проведенням заходів з виявлення та збереження пам'яток старовини і традиційного подільського мистецтва. Повідомлення від кореспондентів Кабінету, наукових установ ВУАН свідчили про значні збірки пам'яток народного мистецтва, зокрема подільської кераміки, у фондах шкільних, районних, округових музеїв краю[19]. Чимало цих колекцій стали предметом спеціального дослідження науковцями Києва, Москви, Ленінграду[20] і особливо сподвижників В.Отамановського, наукових консультантів Кабінету з вивчення Поділля Ю.Александровича та Г.Брілінга[21]. Слід зазначити, що діяльність Кабінету спільно з Етнографічною секцією ГУКОПІСу в царині традиційно-побутової культури краю, зокрема й гончарства, носила у 20-х роках переважно збирацький і нагромаджувальний характер, не завершившись, через політичні причини, створенням спеціальних узагальнюючих праць. Однак, це аж ніяк не применшує його науково-організаційну роль у становленні подільського народознавства, накопиченні значного фактичного матеріалу, який тільки останнім часом став предметом спеціального вивчення, створенні довідниково-бібліографічного апарату, без якого не обходиться жоден дослідник традиційно-побутової культури Поділля [22].

Діяльність Кабінету та його організаційний досвід отримали високу оцінку наукової громадськості. Влітку 1929 р. Президія ВУАН ухвалила рішення про перетворення його в державну установу з виділенням асигнування на 1929/1930 рр. у розмірі 10 тис. крб. на проведення дослідницької роботи[23]. Разом з тим, В.Отамановському було запропоновано розробити інструктивно-методичні матеріали щодо перетворення вінницького досвіду в надбання всеукраїнського народознавчого руху і створення аналогічних кабінетів у ряді інших регіонів республіки. Надіслана вченим до Президіїї ВУАН доповідна записка лягла в основу програмної статті дослідника: "Про потребу утворення Кабінетів виучування територій у культурно-економічних осередках УСРР міжокругового (краєвого) значення", яка вийшла в часописі "Вісті ВУАН" у 1929 р.[24.] Однак втілити її ідеї в життя вже не стало можливим через масові репресії вчених.

Валентина Отамановського було заарештовано 26 серпня 1929 р. за звинуваченням у причетності до справи "Спілки визволення України" (СВУ)[25]. За день до цього, 25 серпня було ув'язнено Кам'янець-Подільським окружним відділом ДПУ Ю.Сіцінського[26]. Репресій зазнали Ю.Александрович, Г.Брілінг, В.Гагенмейстер, В.Геринович, І.Зборовський, К.Копержинський та багато інших провідних подільських етнологів та краєзнавців[27]. Загалом до кримінальної відповідальності у сфабрикованих справах "Спілки визволення України" та "Польської військової організації" було притягнуто близько 800 подолян, здебільшого вчених, студентів та працівників установ освіти і культури[28].

Були репресовані досвідчені музеєзнавці. У ході неодноразових ревізій, обшуків зазнали руйнування та знищення рідкісні експонати, цілі колекції Вінницького, Кам'янець-Подільського, Тульчинського, Могилів-Подільського краєзнавчих та інших музеїв. Через арешти та переслідування провідних вчених – організаторів краєзнавчого руху на Поділлі – в кінці 20-х – першій половині 30-х років сталінський режим знищив наукові школи Ю.Сіцінського, В.Отамановського, В.Гериновича, В.Гагенмейстера, всю сітку місцевих краєзнавчих

дослідницьких установ та організацій. Поділлєзнавство, як і вся українська наука, понесло непоправні втрати, наслідки яких досить гостро відчуваються й досі. Знищення наукової еліти, широкого загалу місцевих народознавців, заборони і терор, голодомори і сталінська репресивна політика, страх та ідеологічний тиск майже на три десятиліття паралізували українознавство, суттєво вплинули на тематику та методологію етнографічних досліджень, відчутно обмеживши їх якісно та кількісно і підпорядкувавши офіційній доктрині.

---

[1] Борисенко Валентина. Нариси з історії української етнології 1920 – 1930 років. – К., 2002. – С.15.

[2] Вінниця. Виставка книг Вінницької філії Всенародної бібліотеки при ВУАН // Бібліологічні вісти. – 1924. – Січень – березень. – С.176; Кароєва Л. Краєзнавча діяльність Кабінету вивчення Поділля в 1920-і роки // IV Респ. наук. конф.з іст. краєзн.: Тези доп. і повід. – К., 1989. – С.42 – 43; Кот С. Честі своєї не зрадив (В.Д.Отамановський) //Репресоване краєзнавство (20 – 30-і роки). – К. – Хмельницький, 1991. – С.135.

[3] Плян праці Кабінету виучування Поділля Вінницької Філії Всенародної Бібліотеки України при ВУАН, затверджений 13.05.1924 року //Данилов Л.Клімат Поділля. – Вінниця, 1924. – Вип.І. – 2 обкл. зв.; Отамановський В. Краєзнавство на Поділлі, найближчі його завдання та потреби й роля в краєзнавчій праці Кабінета виучування Поділля. – Вінниця, 1926. – С.12.

[4] Інформаційний огляд дослідно-краєзнавчої праці на Поділлі на 1 лютого 1926 р. – Вінниця, 1926. – Вип.6. – Ч.І. – С.І – ІІ; Краєзнавство. – 1928. – № 10. – С.93.

[5] Калитко С. З історії розвитку краєзнавства на Поділлі в 20-х рр. ХХ ст. // Друга Респ. наук. конф. з іст. краєзн.: Тези доп. – К., 1982. – С.295.

[6] Кот С. Вказ. праця. – С.135.

[7] Отамановський В. Краєзнавство на Поділлі. – С.9.

[8] Отамановський В. Праця про стан ВФ ВБУ та Кабінету по виучуванню Поділля на 01.05.29 // Вісті ВУАН. – 1929. – № 5 – 6. – С.126 – 132.

[9] Отамановський В. До краєзнавчих організацій на Поділлі // Інформаційний огляд дослідно-краєзнавчої праці на Поділлі. – Вінниця, 1926. – Ч.1. – С.VI – XII; Організаційний плян праці Районового Краєзнавчого Т-ва // Там само. – С.VIII – X та ін. Інформаційний огляд дослідно-краєзнавчої праці на Поділлі // Білінський М. Вінницький замок. – Вінниця, 1926. – Ч.2. – С.І – VIII; Звідомлення Вінницької філії Всенародної Бібліотеки України та Кабінета виучування Поділля з 1.Х.1925 до 1.Х.1926 рр. – Вінниця,1926. – 5 с.; Ювілейне звідомлення Вінницької філії ВБУ та Кабінету виучування Поділля з 1.Х.1926 до 1.Х.1927 рр. з нагоди Х-ої річниці Жовтневої революції. – Вінниця, 1927. – 8 с.; Звіт Вінницької філії Всенародної Бібліотеки України при Українській Академії Наук та Кабінету виучування Поділля з 1 січня 1926 року до 1 січня 1927 року // Наука на Україні: Бюллетень української науки. – 1927. – №2 – 4. – С.302 – 304 та ін.

[10] Інформаційний огляд дослідно-краєзнавчої праці на Поділлі. – Ч.І. – С.IV.

[11] Отамановський В. Краєзнавство на Поділлі, найближчі його завдання та потреби й роля в краєзнавчій праці Кабінета виучування Поділля. – Вінниця, 1926. – 13 с.

[12] Там само. – С.3.

[13] Там само. – С.4.

[14] Орієнтаційний план праці Районового Краєзнавчого Товариства // Інформаційний огляд дослідно-краєзнавчої праці на Поділлі. – 1926. – Ч.І. – С.VIII – X; Схематичний програм вивчення Вінниці та її околиць // Вінниця, її околиці та Вінницька округа. – Вінниця, 1927. – Ч.І. – С.34; Програма і вказівки для збирання речей старовини та відомостей про пам'ятки стародавньої матеріальної культури. Склав Євтим Сіцінський // Сіцінський Є. Нариси з історії Поділля. – Вінниця, 1927. – Ч.І. – С.70 – 72 та ін.

[15] Вінниця, її околиці та Вінницька округа. Провідник екскурсанта, приїжджого та краєзнавця. За ред. В.Отамановського. – Вінниця, 1927. – Ч.І: Культура і природа. – 32 с.

[16] Білінський М. Вінницький замок. Історичний нарис з доби 16 – 18 століть. – Вінниця, 1926. – 18 с.

[17] Городецький С. Сільське господарство Поділля перед світовою війною. – Вінниця, 1929. – Вип.23. – 210 с.

[18] Сіцінський Є. Нариси з історії Поділля. – Вінниця, 1927. – Ч.І. – 69 с.

[19] Кот С.І. Ч.Зборовський і розвиток краєзнавства на Поділлі // VI Веукр. наук. конф. з істор. краєзн. – Луцьк, 1993. – С.221 – 222; Його ж. Дослідник народної культури // НТЕ. – 1993. – №1. – С. 33 – 36; Писковая Э., Кароева Л. Материалы о памятниках истории и культуры в музеях области // Памятники истории и культуры Винницкой области. Материалы к Своду памятников истории и культуры народов СССР по Украинской ССР. – К., 1990. – Вып.8. – С.65 – 78.

[20] Мельничук Л. Гончарство Поділля в матеріалах етнографічних експедицій 20-х рр. ХХ ст. // Вісник Київського національного університету ім. Т.Шевченко: Історія. – 2001. – Вип.55. – С.68 – 72.

[21] Кароєва Л. Густав Вольдемарович Брілінг // Подільська старовина. – Вінниця, 1998. – С.5 – 15;

Інститут Рукописів Національної Бібліотеки України ім. В.Вернадського. – Ф.Х. – №13045. – Арк.3; Інформаційний огляд дослідно-краєзнавчої праці на Поділлі. – Ч.2. – С.ІІ – ІІІ; Прокопчук В. Краєзнавство на Поділлі: історія і сучасність. – К., 1995. – С.74 – 75 та ін.

[22] Білінський М., Кревецький І., Співачевська Н. Часописи Поділля (в межах УСРР). Історико-бібліографічний збірник з нагоди 150-ліття першої газети на Україні (1776 – 1926) та 10-ліття існування УСРР. – Вінниця, 1927/1928. – 146 с.; Звідомлення Бібліографічної Секції Кабінета виучування Поділля Вінницької Філії Всенародної бібліотеки України при ВУАН з 1.04.1926 до 1.04.1928 рр. // Там само. – С.І – ІІ.

[23] Кот С. Вказ. праця. – С.136.

[24] Отамановський В. Про потребу утворення кабінетів виучування територій у культурно-економічних осередках УСРР міжокругового (краєвого) значення // Вісті ВУАН. – 1929. – № 7 – 8. – С.31 – 35.

[25] Кот С. Валентин Отамановський та розвиток краєзнавства на Поділлі // Духовні витоки Поділля: Творці історії краю. – С.45 – 48; Останні слова підсудних (Справа “Спілки визволення України”). – Харків, 1931. – С.69 – 70; Процес “СВУ” // Червоний край. – 1930. – 20 квітня.

[26] Назаренко Є. З слідчої справи Юхима Сіцінського // Кам’янеччина в контексті історії Поділля. – Т.І. – С.116 – 117; Винокур І., Корнілов В. Визначний літописець Поділля (Ю.Й.Сіцінський) // Репресоване краєзнавство. – С.93 – 101.

[27] Кароєва Л. Етнографи Поділля // Етнографія Поділля: Доп. наук. конф. – Вінниця, 1982. – Ч.І. – С.8; Завальнюк О., Петров М. “Винним себе визнав…” (В.О.Геринович) // Репресоване краєзнавство. – С.178 – 183; Назаренко Є. Кость Копержинський // Поділля і Волинь у контексті історії українського національного відродження. – С.300 – 302; Баженов Л. Поділля в працях дослідників і краєзнавців ХІХ – ХХ ст. – С.56 – 57 та ін.

[28] Прокопчук В. Вказ. праця. – С.104.

Алла ДМИТРЕНКО
Луцьк

ЗБИРАННЯ ЯГІД І АРХАЇЧНІ ЕЛЕМЕНТИ СВІТОГЛЯДНИХ УЯВЛЕНЬ УКРАЇНЦІВ ВОЛИНІ І ЗАХІДНОГО ПОЛІССЯ

Збиральництво, як одна з найдавніших форм привласнюючої господарської діяльності людей, акумулювало в собі народний досвід, світоглядні уявлення, звичаї і обряди, які, зародившись в давні часи, у тих чи інших формах дожили майже до наших днів.

Найпоширенішою формою збиральництва на Волині і Західному Поліссі було збирання ягід, яке супроводжувалося численними повір'ями, звичаями та обрядами[1]. Глибока спостережливість за явищами природи відображена в прикметах, за якими поліщуки намагалися передбачити майбутній урожай ягід. Прикметою доброго врожаю ягід була зоряна ніч (або гарний іній) на Святвечір і Старий Новий рік. Добрі ягоди віщували сніжна зима (щоб сніг вкрив ягідники) (с. Конище Ратнівського р-ну), довгі китиці у вільхи (с. Купичів Турійського р-ну), багато комарів і мошки на початку літа (с. Привітне Млинівського, с. Грицедоля Радехівського р-нів та ін.), дощ в першій половині дня на Явдоху (с. Згорани Любомльського р-ну); якщо літо дощове – буде журавлина (с. Озерськ Дубровицького р-ну). Ознаками неврожайного літа були приморозки в період цвітіння ягідників (поширена по всьому регіону), погана погода на Благовіщення (с. Привітне Млинівського р-ну), відсутність дощів у першій половині квітня (с. Згорани Любомльського р-ну).

Як бачимо, названі прикмети акумульовані тривалими спостереженнями над природою. У більшості з них виражені реальні відповідності в природі: сніжна зима, довгі китиці вільхи тощо – багато ягід. Разом з тим, окремі прикмети пов'язані з певними днями церковного календаря – Святвечором напередодні Різдва, Старим Новим роком, днем Явдокії. В них відображена не тільки реальна відповідність в природі, а й віра в магічну силу певної дати. Приурочення тих чи інших промислових дій, прогнозів тощо до свят є результатом синкретизму – трансформації давніх язичницьких вірувань та обрядів під впливом християнської релігії. Існування прикмет, в яких прогнозується майбутній "урожай" ягід, є свідченням важливості означеного заняття і ролі ягід в харчовому раціоні та народній медицині мешканців Волині і Західного Полісся.

Дозрівання ягід чекали з нетерпінням. Старші люди часто навідувалися до лісу, аби дізнатися, чи не поспіли ягоди. З появою перших стиглих плодів несли дітям невеликі букетики чорничних гілочок, які в ряді сіл Волинського Полісся називають "*бетками*": "*Єгуд так мніго, що беткє на зимні лижєт*"[2] або, найчастіше, з пригоршнею-другою самих ягід. Для цього з гілки липи, берези або вільхи знімали шматок кори, згинали його навпіл і проколювали паличкою з боків – виходив невеликий "корчик", куди й насипали ягоди. В таких ємкостях приносили перші ягоди з лісу пастухи, лісники, косарі та ін.

Справжній ягідний сезон починався з достиганням чорниці, яку в ряді районів називають просто "ягоди". Їх починали збирати на Зелені свята (Трійцю). В с. Купичів Турійського району ягоди, зібрані на Зелені свята, вважалися цілющими. В с. Мельниця Ковельського району вважали, що такими властивостями ягоди володіють впродовж сорока днів після Трійці. Масовий збір ягід починався в останню декаду червня – переважно на "*Дев'єтуху*" або на "*Десєтуху*" – дев'ятий і десятий тиждень після Великодня. У с. Замшани Ратнівського району люди вважали, що на "дев'ятуху" потрібно набрати дев'ять "набірахів" ягід. Але, коли Великдень був пізнім, то на цей час основний ягідний сезон вже завершувався. Тому поліщуки

© А.Дмитренко

говорили, що на "Десєтуху" поспіє (посиніє) або залишиться десята ягода (с. Жиричі Ратнівського р-ну).

Ягідним днем на Волині та Поліссі, як і у багатьох регіонах України, вважалося свято Івана Купала. В давнину в українців існувала заборона на вживання ягід до Івана Купала, як груш і яблук до Спаса. За легендою, записаною С.Килимником, Іван Купало роздає на тому світі всім покійникам ягоди, оминаючи тих, чиї родичі порушили заборону: "Ваші ягідки поїли ваші батьки"[3]. Польові матеріали з різних сіл Волині і Західного Полісся також свідчать про існування такої заборони. Так, у с. Лаврів Луцького району ягоди заборонялось їсти жінкам, у яких померла маленька дитина; у с. Доросині Рожищенського району – тим жінкам, які народили мертву дитину; в с. Купичів Турійського району – батькам, у яких топилися діти.

Подекуди на Поліссі існував звичай освячувати на Івана Купала чорничні і суничні гілочки з ягодами (с. Мельниця Ковельського, с. Замшани Ратнівського, с. Гірки Любешівського р-нів). За свідченням С. Килимника, старші люди в цей день "благословлялися ягодою", тобто влаштовували розговини на ягоди, як на Спаса – на яблука і груші. На Поліссі окремі жінки старшого віку довго дотримувалися цього звичаю.

На Поліссі "купалові" ("іванові") ягоди (зібрані в день Івана Купала) вважалися цілющими і "помічними" від багатьох хвороб. Тому їх обов'язково сушили і використовували в народній медицині. Про це свідчать польові матеріали: "*Іванові ягоди цілющі, тримали як ліки*" (с. Старий Чорторийськ Маневицького р-ну); "*ягоди на Івана Купала володіють чарівною силою*" (с. Гірки Любешівського р-ну); "*мають особливі лікувальні властивості, їх засипали цукром в особливо помічені банки і зберігали на випадок хвороби*" (с. Згорани Любомльського р-ну); "*вважали цілющими, висушували на сонці і зберігали цілу зиму*" (с. Комарово Маневицького р-ну); "*саме ці ягоди їли, коли болів живіт*" (с. Жиричі Ратнівського р-ну) "*вважали цілющими, використовували як лікувальний засіб*" (с. Озерськ Дубровицького р-ну) та ін.

Збирання чорниць і суниць завершувалося перед святом Петра і Павла, що відображено в приказках: "*На Петриці сидить дідько на суниці*", "*Після Петра ягодів вже нема*" (с. Виписки Перемишлянського р-ну). Після Петра достигали лохини, малина, брусниці, в серпні (в Спасівку) – ожина, з вересня і до снігу, а потім ще й навесні, збирали журавлину, після перших морозів – калину.

Перед початком збиральницького сезону виготовляли нові кошики ("коробки", "вереньки", "кошелі") і робили нові гребінки ("брачки"), а перед збиранням журавлини шили нові торби і плели нові постоли. Коли вперше йшли до лісу, то брали з собою найбільші кошики, вважаючи, що сезон буде вдалий.

Урочистостями супроводжувався перший вихід до лісу. В цей день одягали чисту сорочку і зав'язували нову хустину. У с. Привітне Млинівського району ще й умивалися джерельною водою. Йшли великими гуртами: сім'ями, родинами, збиралися сусіди тощо. По дорозі до лісу співали пісень, жартували.

У с. Мельниця Ковельського району, йдучи перший раз по ягоди, брали гілочку полину, щоб відганяла все нечисте, що є в лісі. У с. Озерськ Дубровицького району брали з собою "кийка" (палку), яким шурхотіли по кущах і, звертаючись до змій та вужів, промовляли*: "Киш, киш! Я вас усіх повиганяю. Благовіщення було в неділю*". У с. Боровне Камінь-Каширського району спершу говорили молитву "Отче наш", а тоді промовляли: "*Іду в ліс, мені стежки і дороги, а всякій тварі лісовій пеньки і колоди*".

В окремих селах Волині і Полісся збереглися згадки про те, що вперше йдучи по ягоди брали з собою хліб. У с. Перемиль Горохівського району для цього пекли спеціальні коржі, а в с. Жиричі Ратнівського району – маленьку пасочку, яку святили на Великдень і тримали "до ягід".

Прийшовши до лісу, обов'язково хрестилися, промовляли молитву, тричі вклонялися ("кланялися землі"), хрестили посудину для збору ягід. У с. Тур Ратнівського району хрестили ліс. Збереглися згадки про те, що ягідники "молилися гуртом про добрий врожай ягід" (с. Перемиль Горохівського р-ну). Починаючи брати ягоди, просили Божого благословення: "*Господи, допоможи до роботи, Боже допоможи*", "*Боже благослови мене і мою сім'ю для збирання ягід. Боже поможи*", "*Дай, Боже, в добрий час*". Подекуди зверталися до лісу, промовляючи: "*Ліс великий, що ріс змалку, дай мені ягід кошалку*" (с. Гудин Локачинського р-ну); "*Заходимо в лісок босими ногами в пісок, щоб набрати ягодочок повен збаночок*"

(с. Комарово Маневицького р-ну); "*Ой, лісу, лісу, ти наш щедрий батьку, тобі я низько вклонюся, дарами ти поділися*" (с. Стрільче Горохівського р-ну). Коли починали збирати журавлину, промовляли: "*Боже, щасливу осінь пригоди, а нам ягід принеси*" (с. Озерськ Дубровицького р-ну).

Певними звичаєвими нормами були перейняті всі етапи праці жінок-ягідниць. Починаючи брати ягоди, промовляли: "*Ягідко, ягідко, не ховайся*" (с. Городище Ківерцівського, с. Перемиль Горохівського р-нів). У с. Виписки Перемишлянського р-ну ягідці спочатку вклонялися і тільки після цього зривали, говорячи: "*Вибач мені, ягідко, але прийшов час іти тобі зі мною і буду тобі вдячна, коли ти візьмеш з собою своїх сестер, щоб не було тобі по дорозі зі мною сумно*". У с. Федорівка Володимир-Волинського району першу ягідку хвалили. В с. Згорани Любомльського вважали, що на перші зібрані ягоди, які лежали на долоні, потрібно було подивитися "ясними очима".

Побутували численні примовки до першої ягоди: "*Ягідко, ти в мене перша, але не остання. Господь родить не для мене, а для всіх*" (с. Конище Ратнівського р-ну); "*Ягідко, ягідко, ти в лісі панночка, ти в лісі була і в лісі зросла. Я тебе з'їдаю. Як в роті мені не пусто, щоб так не було пусто в моєму кошику. Ти своїх сестриць закликай і їм в моєму кошику хазяйнувати, а мені з порожнім кошиком додому не вертати*" (с. Купичів Турійського р-ну); "*Перша ягодка, щоб не боліла голова та спинка*" (с. Боровне Камінь-Каширського р-ну); "*Перша ягодинка, щоб не боліла голова і спинка*" (с. Старий Чорторийськ і Гута Лісівська Маневицького, с. Осмиговичі Турійського р-нів); "*В рот перша ягодинка, щоб не боліла голова і спинка*" (села Горайлівка, Комарово Маневицького р-ну); "*Нова новинка, щоб не болів живіт і спинка*" (с. Озерськ Дубровицького р-ну); "*На старий живіт молоді ягоди. Дай, Боже, на здоров'я*" (с. Замшани Ратнівського р-ну) та ін. Аналогічні примовки характерні і для сусіднього Підляшшя, де говорили: "*Старий живіт, молодая ягода, дай, Боже, на здоров'я*"[4].

Проказавши слова, звернені до першої зірваної ягідки, її переважно з'їдали. В с. Мельниця Ковельського району першу ягоду давали з'їсти малій дитині, "щоб гарні ягоди родили – як дитина росте, так ростимуть ягоди". В багатьох селах першу ягоду розтирали по щоках, "щоб цілий рік були червоними, а значить гарними" (с. Гудин Локачинського р-ну). У с. Лаврів Луцького району, натираючи першою зірваною суничкою щоки і губи, примовляли: "*Пошли мені твій ру'мянок і красу*". Подекуди першу ягоду розтирали по щоках, "щоб знайти гарні ягідники" (с. Осмиговичі Турійського, с. Замшани Ратнівського р-нів).

В день першого виходу до лісу дівчата не тільки збирали ягоди, але й виплітали собі вінки з різних лісових трав, до яких додавали гілочки ягід. Прийшовши додому, вінки знімали з голови і засушували. Взимку із цього зілля варили чай, який вважався помічним (с. Виписки Перемишлянського р-ну).

Описані звичаї є свідченням того, що в давнину перший вихід до лісу супроводжувався певними обрядовими діями, які були спрямовані на шанування лісу та його багатств. Магічні слова, вимовлені на початку (до першої ягідки, до лісу) – це звернення до якоїсь вищої субстанції, до божества з проханням допомогти досягнути успіху у справі. Перший вихід до лісу можна порівняти із традиційними зажинками: одягали чисте вбрання, йшли сім'ями (гуртом), звертання до лісу, ягід (поля, збіжжя), звертання за благословенням і допомогою до Бога, випікання спеціального хліба, спільна трапеза в лісі (на полі).

Щодня, прийшовши вранці за ягодами, жінки (дівчата) – ягідниці віталися з лісом і з "ягудками", а перед тим, як поставити кошик в лісі на землю, в нього кидали декілька ягідок, вважаючи, що тоді додому його не нестимуть порожнім (с. Конище Ратнівського р-ну). Приступаючи до роботи, хрестилися і просили Божої помочі, промовляючи: "*Боже, допоможи*", "*Ягудка до ягудки – збаночок, збаночок до збаночка – кошичок. Боже, допоможи*", "*Господи, поможи з усім добрим зустрітися*", "*Господи, помагай та й силоньку дай*", "*Господи, поможи та й спор покажи*", "*Поможи, Боже, роди, Боже, і на проходящого долю (на всякого долю)*", "*Поможи, Боже, всім людям і нам*". Збирачка поліського фольклору, автор двох книг і упорядник збірки пісень вчителька О.Кондратович в останніх словах бачить "*прояв високої етики і філософії поліщуків, яких вічна боротьба за виживання навчила бути колективістами, думати не тільки про себе, а й про ближнього*"[5].

Під час збирання ягід ліс наповнювався веселощами і піснями (на відміну від грибного

сезону, коли в лісі обов'язково дотримувалися тиші – "*щоб не злякати грибів*"). Збирання ягід на Західному Поліссі супроводжувалося співом: "*Колись, як ягоди бируть, то спивають, і йдуть, то спивають, висело було*", "*В ягодах тико ліс лящєв од співу*", "*У ліси спивають безконечно*"[6]. Поряд з льоновими, полільницькими, косарськими, жнивними піснями, на Західному Поліссі склався цикл ягідних пісень, невідомий в інших реґіонах України[7]. Побутування ягідних пісень є свідченням важливості означеної праці для сільських жінок, які по декілька тижнів збиральницького сезону проводили в лісі, іноді працюючи навіть в неділю. На думку білоруської дослідниці З.Можейко, спів за роботою "з одного боку, був викликаний прагненням полегшити працю, прикрасити її одноманітність, з другого – стимулювати естетичною стороною праці"[8].

У ягідних піснях висвітлені почуття жінок-ягідниць, які іноді й дітей народжували в лісі.

Піду я лісом, гукаючи, сині ягудки шукаючи.
Сині ягудки – у збаночок, а зеленії – у черепочок.
Сині ягудки – для матьонки, а зеленії – для свекрухи.
Синії – для татонька, а зеленії – для свекорка.
(с. Здомишель Ратнівського р-ну).

В селах Західного Полісся автором та студентами записані такі ягідні пісні:

Беру ягодки, аж мні ручейки болять,
Прийду додому – мене люди говорять.
Нехай говорять, як у лісі на вовка,
Уже моя привична головка.
Нехай говорять, як у лісі на сосну,
Ой нехай вони говоритимуть зосну.
Нехай говорять, як у лісі на звіра,
Ой бодай же їм головка боліла.
(*Записано Кондратович О.П у с. Видричі Камінь-Каширського р-ну*)

Ой хувайтися, ягудкє пуподлистю,
Бо ми йдемо додомойку з куристю.
Ой стукну-грукну, нихай мати зачує,
Хай мні, мулудій, вечеройку гутує.
Ой гукну-стукну, нихай мати дочуває,
Хай нам, мулудем, вечеройку наливає.
Ой додому, баламуте, додому,
Ни запрещай дорожейки никому.
Ой бо наша дорожейка ни пруста,
Зеленою муравкою зарусла.
Ой хувайтеся, ягудкє, пуподлистю,
Бо ми йдемо додомойку з куристю.
Ой хувайтеся, ягудкє, чурненько,
Бо вже наши коробойкє пувненькі.
Ой рувнула коровойка, дуленою йдучи,
Ой рудела мене мати, ягудкє беручи.
Пурудела мене мати, як ягудкє брала,
Удилила мині долю, тай така нивдала.
(*с. Хотешів Камінь-Каширського р-ну. Архів гурту "Родина". Луцьке училище культури і мистецтв*)

Ой беру ягудкє не беруться,
А вже з мене й усі люди сміються.

Ой оставайтеся, ягудкє, в бору,
Бо я іду заранічка додому.
Ой гукну я, нихай мати почує,
Нихай мені вечеройку готує.
Ой гукну я, нихай ліс розливає,
Нихай мати вечеройку наливає.
(*с. Хотешів Камінь-Каширського р-ну.*
Архів гурту "Родина". Луцьке училище культури і мистецтв)

Зайди, зайди, сонінько, за долену,
Постий, постий, сонінько, там з годену.
Зайшло, зайшло сонінько за долену,
Постояло, та й назад похилило.
Зайди, сонінько, зайди за яр,
Доберу я ай кошелика зар.
Зайди, зайди, сонінько, та за плечи,
Пура віку, дороженьки чернеці.
Стала кінцьова хата з рушниками,
Бо йду я додомойку з черницями.
(*с. Хотешів Камінь-Каширського р-ну.*
Архів гурту "Родина". Луцьке училище культури і мистецтв)

Ой биритеся, ягудкє,
Щоб були повниї коробкє.
Ой биритеся хутейко,
Поки йде дудом ранейко.
Ой вже сонечко не рано,
А у нас ягудок не мало.
(с. Смідин Старовижівського р-ну.
Архів гурту "Родина". Луцьке училище культури і мистецтв)

Свашечко-голубочко,
Підемо по ягоди.
Будемо ягудки брати,
Стихейка розмовляти.
(*с. Комарово Маневицького р-ну.*)

Оставайтесь, ягудки, в бору,
Ми підемо додому.
Оставайтесь, ягудки, в кошелиці,
Ми підемо на вечорниці.
(*с. Жиричі Ратнівського р-ну.*)

Тримайтеся всі ягодочки збору,
То я піду заранічка додому.
Збирайтеся всі ягодочки з листу,
То я піду додомойку з користю.
Ой гукну я, нехай мати почує,
Хай для мене вечеройку готує.
– Ой ти, доню, дужа, здорова,
Вже для тебе вечеройка готова.
Ой ти, доню, аби дужа, не бита,
Вже для тебе вечеройка налита.
(*с. Замшани Ратнівського району)*

Оставайтесь, ягудки – кам'яниці,
А ми підемо додом молодиці.
Оставайтесь, ягудочки, в бору,
А ми підем молоденькі додому.
(*с. Замшани Ратнівського району*)

По ягоди Ганнуся ходила,
Козака в лісі зустріла.
Вдома дивувалася мама,
Чому ягід в кошику мало.
Ой якби, якби знала мама,
Кого ягідьми Ганнуся вгощала…
(*с. Стрільче Горохівського р-ну*)

В с. Білин Ковельського району записана весільна пісня (співали на вінкоплетинах), в якій звучить мотив ягідних пісень:

В ниділейку ранейко
Будить дівоньку татейко.
Устань, устань, моє дітейко,
Йдуть дівки пу ягудки.
Всі дівуйки пу ягудки йдуть,
Муєї дитяти ни видуть.
Вчора добре, типірки ще ліпше,
Принесе ягудок ще билше.
Як принесла ю в збанці,
Та й поставила на стульці.
– Ой тобі, мій татуйку,
Устанні муї ягудки.

Поряд з ягідними піснями в лісі співали петрівчані пісні, так як період масового збирання ягід приходився на Петрівку. В с. Замшани Ратнівського району "за ягодами" жінки виконували і "косарські пісні", які там називали "петрівками". В лісі співали й пісні-балади, якими, за твердженням дослідників, на Західному Поліссі супроводжувалися усі види весняно-літніх і осінніх господарських робіт. Іноді в перших рядках баладних пісень, які виконувалися "за ягодами", був чітко окреслений цей вид праці: "В неділеньку рано пішли дівки по ягудки" тощо. Зафіксовані такі баладні сюжети, що побутували у функції ягідних[9]. В реґламентації поліського фольклору за порами року і приуроченості пісенного репертуару до виконання певних трудових процесів і календарних обрядів, дослідники вбачають релікт глибокої давнини[10].

Ввечері, збираючись додому, з лісом прощалися, як із живою істотою: "*Бувай здоровий, лісу-лісочку! Готуй нам ягудкє на завтра, на позавтра і на всьой час! Ростіть, ягудкє, вилекі і сулодки*!". Таке звертання до лісу є залишком давніх вірувань наших пращурів. Слушно відзначає Б. Рибаков, "*головним, початковим в релігійних віруваннях давнього слов'янина-землероба було звернення до Природи, до макрокосму в усіх його проявах, так як саме від цього залежало його існування*"[11].

У зв'язку з цим не можна погодитись із твердженням К.Мошинського, що у східних слов'ян немає суєвірної поваги до лісу, дерев, немає віри в "душу дерева" і взагалі в душу рослин, як у деяких їхніх сусідів. Адже саме вірою в "душу" дерева можна пояснити звернення жінок-ягідниць: "Бувай здоровий, лісу-лісочку!" Тут ліс постає, як жива істота, яка розуміє вимовлені до неї слова. А йдучи додому, жінки-ягідниці виконували подячну пісню, звернену і до лісу, і до ягід:

Оставайтеся, всі ягудкє, з листом,
Ой бо ми йдемо додомойку з користом.

А тобі, бору, зіллічко, коріннячко,
А нам, молодим, дай, Біг, на здорів'їчко
А тобі, бору, ягудкє родити,
А нам, молодим, по ягудкє ходити[12].

Щовечора, ідучи додому, ягідниці дякували Богу за допомогу, просили в нього повернути силу. В с. Згорани Любомльського району кидали через плече палку, щоб спина не боліла. Подекуди хрестили місце, де стояв кошик і примовляли: "*Щоб на цьому місці янголику сісти*" (с. Жиричі Ратнівського, с. Озерськ Дубровицького р-нів). "*Дай, Боже, щоб там, де ми сиділи, ангели сіли*" (с. Тур Ратнівського р-ну).

Коли закінчувався ягідний сезон, то жінки, виходячи з лісу, поверталися до нього обличчям вклонялися йому і дякували за те, що вродив добрі ягоди: "*Дякую тобі, ліску, за щедру ягідку*", сонечкові – що гарно світило і завершували побажанням лісові: "*Не думай цілу зиму спати, а думай, як на наступний рік нам ягоди дати*" (с. Конище Ратнівського р-ну) і самим собі: "*Дай, Боже, і на той рик дуждати, до лісу худети і ягудкє брати*!"; "*Дай, Боже, ще повернутися та ягуд назбирати*", "*Щоб була така велика ягудка, як красне сонечко*" (с. Згорани Любомльського р-ну).

Сліди давнього пошанування рослинного світу проявилися у ставленні жінок-збиральниць до лісу, ягід. Давня віра в магічну силу слова простежується в численних примовках, якими супроводжувалося збирання ягід. Реліктом глибокої давнини, що найдовше зберігся на Поліссі, є ягідні пісні. Отже, в "збиральницьких" обрядодіях знайшли відображення давні уявлення наших пращурів, які жили в гармонії з природою і завжди віддавали їй належне пошанування.

---

[1] Стаття написана на основі польових матеріалів, зібраних кандидатом історичних наук Аллою Адамівною Дмитренко та студентами історичного факультету Волинського державного університету впродовж 1994 – 2002 рр. Матеріали 1994 – 1999 рр. зберігаються у Волинському краєзнавчому музеї. Фонд науково-допоміжних матеріалів: ТВ – 6883 – 6924. Матеріали 2000 – 2002 рр. зберігаються на кафедрі археології та джерелознавства Волинського державного університету імені Лесі Українки.

[2] Зап. Дмитренко А. від збирачки поліського фольклору Кондратович О.П.

[3] Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Кн. 2. – К., 1994. – С.478.

[4] Холмщина і Підляшшя. Під ред. В.К.Борисенко. – К., 1997. – С.111.

[5] Зап. Дмитренко А. від Кондратович О.П.

[6] Семенюк Л. Традиційні форми побутування народної балади на Західному Поліссі // Полісся: Етнікос, традиції, культура. – Луцьк, 1997. – С.230.

[7] Кирчів Р.Ф. Фольклор Українського Полісся // Древляни: Збірник статей та матеріалів з історії та культури поліського краю. – Львів, 1996. – С.390.

[8] Цит. за Семенюк Л. Традиційні форми побутування народної балади на Західному Поліссі. – С.229.

[9] Семенюк Л. Вказ. праця. – С.230.

[10] Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья. – Минск, 1987. – С.246.

[11] Рыбаков Б. Язычество Древней Руси. – М., 1988. – С.133.

[12] Калиновий квіт Полісся: Пісні, що побутують в Камінь-Каширському районі Волинської області / Упоряд. Кондратович О.П. – Луцьк, 1994. – С.69.

Олександр ЗАВАЛЬНЮК
Кам'янець-Подільський

ВІКТОР ПРИХОДЬКО І ЗАСНУВАННЯ КАМ'ЯНЕЦЬ-ПОДІЛЬСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО УКРАЇНСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

Серед патріотично налаштованих українських інтелігентів Подільського краю, які у 1917 – 1918 роках згуртувалися навколо ідеї заснування і підтримки у Кам'янці державного українського університету, був Віктор Кіндратович Приходько.

Він народився 1886 року на Поділлі. Батько був вченим-садівником. Підготовку пройшов у ботанічному саду університету св. Володимира у Києві. Стажувався у Відні. Досконало вивчив німецьку мову. На формуванні світогляду Віктора і його братів суттєво позначилася батьківська обізнаність української поезії. У цій родині Т.Шевченка шанували щиро. За його ж споминами, "аж до війни 1914 року вдома у нас завжди стояв дуже гарний великий бюст Т.Шевченка без шапки, а також лежала його книжка – закордонне видання "Кобзаря". Це були подарунки батькові від П.Житецького і М.Драгоманова"[1].

У 1895 – 1899 рр. Віктор навчався у духовній школі с.Привороття Ушицького повіту Подільської губернії. На його переконання, незважаючи на російськомовне викладання, "фізіономія школи залишалася чисто українською (навчалися селянські діти. – *О.З.*), на всьому лежала печать чистої, нескаламученої національної стихії"[2].

Велике значення для подальшого життєвого шляху Віктора Приходька мало його навчання в Подільській духовній семінарії (1899 – 1905 рр.). Тут він прилучився до читання україномовних видань, увійшов до кола юнаків, що бажали служити українській ідеї. "Спільно, що в'язало молодих адептів українства – це, – на думку Віктора Кіндратовича, – був ідеалізм, бажання служити свойому народові і політичне прозріння: передусім, на прикладі становища українського письменства й мови, молодь яскраво бачила й навіть вже на собі відчувала гніт існуючого режиму"[3].

Вплив на В.К.Приходька, його патріотично налаштованих товаришів-семінаристів справила колоритна постать молодого українського діяча, викладача В.М.Чехівського (нар.1876 р.). Через десятиліття Віктор Кіндратович проніс шану до цієї людини: "…Він (В.М.Чехівський – *О.З.*) одним виглядом імпонував усій семинарській молоді. А його спокійна вдача, тактовність у зносинах з молоддю, без бажання подобатись, і ліберальні погляди та поступовання… – зробили його дуже популярним в цілій семинарії. Нарешті, його проповідь українства, серйозна й одверта, щирий демократизм, в кращому розумінню, а разом з тим глибока релігійність… робили особу його високоавторитетною…"[4]

Після завершення навчання в семінарії В.К.Приходько працював в духовній консисторії, навчався на юридичному факультеті[5].

Здобувши фах правника, перейшов на роботу в губернське земство. 1911 року він стає активним членом відомої на теренах України Подільської "Просвіти"[6], займається розсилкою книжок, газет.

Офіційна влада розцінювала діяльність цієї організації за таку, що віддає "мазепинством", а тому за нею постійно наглядали жандарми. Так, в ніч з 16 на 17 травня 1914 р. у Віктора Приходька, як і інших відомих просвітян Кам'янця-Подільського, було влаштовано обшук, вилучено частину україномовної літератури. Начальник губернського жандармського управління стверджував, що члени місцевої "Просвіти" хотіли "…насадити в Подільській губернії шляхом друку і агітації… ідеї українського сепаратизму" і добивалися "утворення незалежної України на засадах соціал-демократичної республіки з народною Радою на чолі"[7].

© О.Завальнюк

Після більш як річного слідства у цій справі за Віктором та його товаришами було встановлено гласний нагляд до двох років.

Коли у березні 1917 р. Подільська "Просвіта" відродилася, Віктор Приходько був у її ядрі. З самого початку революційних подій у Кам'янці він брав у них активну участь. 10 березня 1917 р. у місті відбулася під червоними і національними прапорами велелюдна демонстрація на підтримку Тимчасового уряду. Військові на чолі з командуючим Південно-Західного фронту генералом О.О.Брусиловим присягнули на вірність новій владі. Перед мешканцями Кам'янця про демократичні зміни в політичному устрої Росії промовляв міський голова, а також В.К.Приходько. Через 5 днів після цієї маніфестації у місті зорганізувалася Рада громадських організацій (62 члени). Її виконавчий комітет склали 14 осіб. До цього кола діячів попав і Віктор Кіндратович[8].

19 – 21 квітня В.К.Приходько, як делегат "Просвіти", взяв участь в роботі Українського національного конгресу, виступив з високої трибуни перед його делегатами про проблеми організації українського національного руху на Поділлі[9]. В останній день роботи конгресу його обрали членом Української Центральної Ради від Подільської губернії[10].

Повернувшись до Кам'янця-Подільського, Віктор Приходько поринув у національно-освітню справу. Незабаром його було призначено на посаду губернського комісара освіти. На цій посаді В.К.Приходько опікувався проблемами українського шкільництва, особливо у сільській місцевості. На Поділлі було українізовано 34 вищих початкових школи[11].

8 серпня 1917 р. мандатна комісія Шостих загальних зборів Української Центральної Ради затвердила Віктора Кіндратовича, який на той час представляв Українську партію соціалістів-революціонерів, членом УЦР від Подільської губернії[12].

Події літа 1917 р. на Південно-Західному фронті сильно ускладнили роботу національно свідомих українських діячів. Як згодом згадував В.К.Приходько, "…з Кам'янця, як із прифронтового міста, були евакуйовані майже всі губерніяльні установи – суд, фінансове відомство, банк, контроль, а між ним і губерніяльне земство, що мало в своєму складі найбільш українського свідомого елементу. Була евакуйована і духовна семінарія – … резервуар української свідомої молоді. Таким чином, Кам'янець на той час замість губернського центру уявляв із себе картину повітового закинутого міста, забитого, правда, різними військовими установами, що саме розвалювались разом із фронтом"[13]. Назад губернські установи повернулися аж у березні – квітні 1918 р.

4 січня 1918 р. гласний О.П.Шульмінський на засіданні Кам'янець-Подільської міської думи запропонував відкрити в адміністративному центрі краю університет або його філію. Дума ухвалила рішення: "…Негайно просити Центральний Уряд Української Республіки відкрити в місті Кам'янці на Поділлі Державний Український Університет. Постанова була прийнята одноголосно…"[14] 15 січня того ж року, після отримання з Києва підбадьорюючої вістки щодо своїх намірів відкрити університетський заклад, дума обрала із 8 осіб спеціальну університетську комісію, якій належало рухати вперед цю справу.

У березні 1918 р. Віктор Кіндратович увійшов до складу першої делегації "Просвіти" (3 особи), яка побувала в Києві з метою схвалення університетського проекту. У зв'язку з приїздом кам'янчан у Міністерстві народної освіти "зараз же скликано неофіціяльну нараду з кількох професорів, а після того обіцяно прислати до Кам'янця міністерську комісію, що на місці обміркувала б підстави існування вищої школи, щодо приміщення, асигнувань, ґрунту…"[15] Делегація вернулася з Києва з повною надією, що Кам'янецький університет – це не далека мрія, а цілком досяжний проект, до зреалізування якого треба негайно прикласти всі сили.

Після візиту киян до Кам'янця справи пішли ще швидше. Свою частину шляху треба було пройти і подолянам. Це стосувалося передусім фінансування справи із відкриття університетського закладу. 22 – 26 квітня 1918 р. у Вінниці відбулося Перше Подільське губернське народне зібрання, на якому мало вирішитися питання про виділення земських коштів під проектований вищий навчальний заклад. "…На мене, – писав в еміграції В.К.Приходько, – випав обов'язок підготовити доповідь про Український Університет у Кам'янці для майбутнього демократичного Земського Зібрання… Це було завдання почесне, але не дуже легке: університети не відчиняються щороку. Правда, потребу Університету для Поділля довести було не важко: за кордоном для такої кількости населення (4 мільйони) існує по дві

– три високих школи. Був іще й мотив чисто національний: старі російські університети в Києві, Харкові, Одесі зукраїнізувати буде не так легко, – російська професура ставитиме опір та й українська влада під цим поглядом була дуже толерантна, – вона була проти негайної "насильственной", – як тоді скаржилися росіяни, – українізації. Таким чином, "націоналізація" старих університетів в Україні мала б розтягнутись на довгі роки, а тут будувався б національний Університет відразу і "з кореня".

Трохи тяжче було захищати Кам'янець як місце осідку майбутнього Університету на Поділлі. Тут повставали старі антагонізми між Кам'янцем і Вінницею. Кам'янець був губерніяльним містом Поділля, але знаходився цілком на краю губернії. Тут були адміністративні установи й багато середніх шкіл, але поза тим – нічого. Інша річ Вінниця: вона знаходилася в центрі Поділля, в центрі цукрової промисловості, на шляху Київ – Одеса й швидким темпом розбудовувалась і розросталась. До того ж вона мала кілька літ підряд дуже енергійного міського голову Оводева, а мрією й амбіцією його було зробити молоду Вінницю губерніяльним центром Поділля"[16]. Як з'ясувалося, тривога Віктора Кіндратовича з приводу можливої непідтримки Кам'янця на статус університетського міста була безпідставною. Губернське зібрання уважно вислухало доповідь В.К.Приходька, у якій він віддав належне Кам'янець-Подільській міській думі, що зуміла знайти 1 млн. крб., земельну ділянку і будівельні матеріали для спорудження університетських корпусів. Переконливо прозвучали слова доповідача щодо можливої участі у цій справі губернського земства. "…Подільська губернська управа не може не підкреслити всієї ваги сеї справи для людности цілої Подільської губернії і з свого боку зазначає, що якраз на долю Першого демократичного зібрання народніх представників Поділля випадає висока честь і великий обов'язок покласти свій камінь у фундамент першого на Поділлі величного храму науки. І з сим актом Подільська Народна Рада повинна тим більше поспішитися, що, як відомо Управі, деякі Народні Ради (Земства) України готові виявити в сім ділі надзвичайну щедрість, аби прихилити Міністерство Освіти до себе і добитись заснування університету в себе в першу чергу (Полтава, Кременчук). Щодо фінансового боку справи, то Губернська Управа вважає, що Подільська губернія повинна асігнувати на свій державний університет не менш одного міліона карбованців. Одначе, щоби се асігнування не зосталося тільки на папері, але дійсно могло бути підведено в реальне життя, то Управа, рахуючись з теперішнім становищем, коли податковий апарат народних самоврядувань ще зовсім не налагоджений, пропонує зробити так: з асігнованого міліона в 1918 році фактично виплатити 200.000 карбованців, решту же грошей внести в слідуючі роки, розклавши виплату грошей, у всякому разу, не далі як на три роки, себто до 1920 року включно"[17]. За цю пропозицію голосували схвально. Земське зібрання привітало ідею заснувати першу високу українську школу на Поділлі і план фінансування цієї справи схвалило". Зібрання висловилось за відкриття у місті Вінниця Українського народного університету, де, "поруч з загальноосвітніми постійними лекціями, періодично мають відбуватися короткосрочні і довші курси, що ставитимуть своєю метою підготовляти тих людей-спеціалістів, в яких найбільше буде почуватися потреба". Йшлося про кооператорів, бухгалтерів, земців, інструкторів з позашкільної освіти. На потреби народного університету виділили 100 тис. крб. (50% від суми, визначеної Міністерством народної освіти). Вносити її зобов'язалися впродовж трьох років, у т.ч. в 1918 р. – 20 тис. крб.[18] Крім того, "з ініціативи одного з гласних постановлено, що, з огляду на значення сільського господарства для Поділля, в кожній волості губернії має повстати нижча сільськогосподарська школа, в кожному повіті – середня і, нарешті, для губернії – а саме в Вінниці – одна висока. Таким чином, і честолюбство Вінниці, і зарозумілість вінничан, принаймні теоретично, були заспокоєні"[19].

Після встановлення гетьманщини справа з відкриттям Кам'янець-Подільського університету не була відкладена. 6 липня 1918 р., під час візиту до адміністративного центру Поділля професора Київського народного університету І.І.Огієнка, якому було доручено дочасно виконувати обов'язки ректора майбутнього навчального закладу у Кам'янці і пришвидшувати вирішення пов'язаних з ним питань, В.К.Приходька було обрано до складу постійної університетської комісії (21 особа)[20]. 13 липня 1918 р. Міністр освіти й мистецтва професор М.П.Василенко затвердив це рішення. Архівні документи свідчать, що Віктор Кіндратович, через велику зайнятість земською роботою, брав участь лише у 7-ми засіданнях цієї комісії.

Так, 6 липня 1918 р., коли розглядалося питання про вироблення законопроекту з відкриття Кам'янець-Подільського державного українського університету, у т.ч. богословського факультету, виділення в розпорядження закладу земельної ділянки, готових приміщень для навчального процесу, фінансової допомоги, а також про розширення складу університетської комісії, В.К.Приходько брав участь у дебатах з цих питань, а також доповів присутнім про рішення VII Подільського губернського земського зібрання про асигнування на облаштування університету 1 млн. крб.[21]

Наступна участь в роботі УК припала на 24 липня 1918 р. Тоді обмірковувалося гостре питання – про розміщення університетських підрозділів в будинку технічної середньої школи. Віктор Кіндратович зібрав на екстренне засідання Подільську губернську народну управу, під час якого провів рішення про виділення в розпорядження університетської комісії 5000 крб. для проведення ремонтних робіт в приміщенні, яке передавалося університету. Про це він доповів на черговому засіданні УК, яке відбулося 15 серпня 1918 р. Крім того, голова губнаруправи, разом з іншими членами комісії, висловився за те, аби було створено підкомісію із техніків-будівельників для вироблення детального переліку необхідних матеріалів для спорудження і взагалі потреб університету.

3 вересня 1918 р. В.К.Приходько радо вітав І.І.Огієнка, який прибув до Кам'янця. На засіданні комісії йшлося про затвердження гетьманом України закону про заснування Кам'янецького університету. Віктора Кіндратовича обрали до складу двох підкомісій УК – 1) із розміщення в одному будинку двох навчальних закладів – університету і технічної середньої школи, яка поверталася із Гадяча і 2) вироблення сценарію свята відкриття університетського закладу. Він також доповів про те, що ремонтні роботи у навчальному корпусі вже розпочато і фінансує їх земство.

Через два дні потому, 5 вересня 1918 р. відбулося засідання змішаної комісії із розмежування приміщень будинку середньої технічної школи між двома закладами освіти – технічною школою і університетом. В.К.Приходька обрали головою цієї комісії. Про це він згадував так: "Після розгляду помешкань і докладного обговорення… [зазначеного питання] Комісія одноголосно дійшла до висновку, що на перший рік як Державний Український Університет, так і Технічна Школа без значної шкоди для справи можуть розташуватися в головному будинку Техничної Школи, а саме так: Технична Школа одержує для свого розташування третій поверх будинку з цілком окремим до нього ходом з надвору, але з тим, щоб і шінельня містилася теж на третім поверсі. Державний Університет одержує цілком другий поверх будинку, окрім Церкви, котра буде в спільному користуванні". На першому поверсі лабораторії належало експлуатувати спільно; кузня і слюсарня відходили до технічної школи, гімнастичний зал і деякі інші приміщення – до університету. Також поділили флігель, в якому проживали вчителі і адміністрація технічної школи[22]. З прийнятим рішенням погодилися у Києві. 18 вересня 1918 р. директор департаменту професійної освіти Міністерства освіти й мистецтва повідомив університетську комісію у Кам'янці, що зазначене розмежування приміщень між обома навчальними закладами "має зберігатися не лише на перший, а й другий і третій [навчальні] роки"[23].

8 вересня 1918 р. В.К.Приходько доповідав про результати роботи очолюваної ним змішаної комісії перед УК. І хоч загалом вони були прийняті схвально, прозвучала й репліка про те, що "інтереси Університету не задоволені вповні". Потім зайшла мова про стан ремонтних робіт у навчальному корпусі. Віктор Кіндратович, як представник "генерального спонсора", запевнив присутніх, що в найближчий час губернське земство виділить на цю справу ще додаткові кошти.

Через три дні відбулося наступне засідання університетської комісії, де слухалося питання про можливість створення для найбіднішого студентства університетської бурси. Віктор Приходько підтримав пропозицію І.І.Огієнка щодо відведення під студентський дім будинку двохкласної духовної школи, запевнив, що губернська земська управа ухвалить рішення про передачу шкільного будинку університетові.

Резюмуючи величезні зусилля, які губернське земство і міська влада докладали для приведення в належний стан університетського будинку, що в роки війни зазнав значного руйнування, він писав: "… від будинку Технічної школи до помешкання Університету був шлях

не такий короткий: будинок вимагав радикального зовнішнього й внутрішнього ремонту. Це завдання взяла на себе Губерніяльна Народня Управа. В складі Управи існував так званий дорожно-технічний відділ на чолі з інженером та кількома старшими й молодшими техніками. В нормальних часах на цьому відділі лежала робота проектувати та будувати мости й шляхи губерніяльного значення, а також будувати більші лікарні, школи і т.ін. Одначе війна, а потім революція давно перервали цю роботу: матеріяли будівельні сильно подорожчали, а робочі руки відійшли в армію… На складах Губерніяльного Земства залишилось… трохи будівельного матеріялу – цегли, вапна та іншого. Отже порішили – весь технічний персонал Управи призначити на ремонт Університету й для цієї мети передати будівельний матеріял… Частину участи в ремонті взяла на себе також Міська Управа – й ремонт будинків став нашим… "ударним завданням…"[24]

23 жовтня 1918 р. В.К.Приходько взяв участь у велелюдному святі відкриття університету, виступив із привітанням на урочистому засіданні Ради професорів. Його підпис стоїть під вітальною адресою Подільської "Просвіти" університету.

Надалі Віктор Кіндратович брав посильну участь в підтримці новопосталої вищої школи у Кам'янці. Так, 15 листопада 1918 р. він доповів Подільській губернській управі про те, що земство має змогу виплатити університетові решту суми (129 тис. крб.) із призначених на 1918 р. 200 тис. крб. Колеги підтримали пропозицію В.К.Приходька і висловилися за те, аби 1)"виплатити Кам'янець-Подільському Державному Українському Університетові сто двадцять дев'ять тисяч карбованців яко решту від асигнованої суми в 200.000 карб. на 1918 рік і 2) Просити Раду Професорів… частину сеї асігновки повернути на збільшення удержання пану Ректору і всім Професорам, а також служачим Університету"[25]. Останнє голова губнаруправи пояснював тим, що "існуючі зараз штати (оклади. – О.З.) в Кам'янецькому Університеті надзвичайно скромні супроти сучасної дорожнечі"[26].

22 жовтня 1919 р. УНР, яка переживала вкрай гостре становище, відзначала першу річницю відкриття Кам'янець-Подільського державного українського університету. На фоні військових поразок, міжнародних невдач існування цього закладу нагадувало про ідеї Української революції, національне відродження, яке зокрема матеріалізувалось у практиці діяльності цього університету. Свої привітання принесли державні лідери, політичні і культурні діячі. З вітальним словом виступив і В.К.Приходько. Він наголосив: "В минулому році, коли ми були свідками того, як утворювався Кам'янецький Університет, сама буйна фантазія не могла уявити собі того, що зараз уявляє Університет. Для землі Подільської наш Університет буде провідною зорею в стремлінні до світла знання. Він дасть Поділлю учителів, професорів і техніків, а з такими робітниками, робітниками науки і світлого духа, подоляни скоро підуть вперед по шляху Української культури, Української Державности… Хай живе українська культура, хай живе світ знання й науки в Кам'янецькім Державнім Українськім Університеті!" Останні слова Віктор Кіндратович підкріпив озвученням постанови Подільської губернської земської управи про виділення 50.000 крб. для відкриття студентської їдальні[27].

Вже перебуваючи в еміграції (проживав у Ржевиці коло Праги), В.Приходько у 1930 р. написав свої спогади під назвою "Повстання Українського Державного Університету в Кам'янці-на Поділлі", які у 1936 р. І.І.Огієнко, як видавець і редактор, опублікував у своєму науково-літературному часописі "Наша культура" (Варшава) та у вигляді окремої відбитки. Мемуарний матеріал – цікава і змістовна розповідь, насичена багатьма фактами, часто такими, які не відображені в архівних фондах України, про ті величезні, по суті, неймовірні зусилля, які місцева інтелігенція докладала для реалізації своєї романтичної мрії про український університет. Заслуговують на увагу авторські портретні замальовки Олімпіади Пащенко, Олександра Шульмінського, Костя Солухи, Юхима Сіцінського та інших діячів, без праці яких не було б університетського закладу. Неабияке значення для дослідників історії освіти в краї мають відображення автором тодішньої громадсько-політичної ситуації, стану міжнаціональних відносин в регіоні, а також з'ясування того механізму, який І.І.Огієнку, як голові університетської комісії, вдалося налагодити для досягнення спільної мети – створення матеріально-технічної бази та відкриття університету. Останнє для В.К.Приходька і його покоління сприймалося "як велике національне досягнення і особисте щастя". Членом Подільської "Просвіти" він разом із своїми друзями до 1917 р. мріяв про розвиток української

культури. Всі наступні події сталися, за його словами, як у казці. Після ліквідації більшовицькою владою університету Віктор Кіндратович продовжував вірити, що з відродженням незалежної України "многострадальний Кам'янецький Університет знову засяє веселими й ясними огнями, замає різними прапорами і під грім національного гімну радісно зустрічатиме в своїх гостинних стінах представників вільної української науки й вільну та веселу українську молодь"[28]. Сподівання В.К.Приходька здійснилися, але сам він до того не дожив.

Таким чином, в історії становлення Кам'янець-Подільського державного українського університету помітний слід залишив національно свідомий українець, активний представник місцевого самоврядування, великий прихильник національно-культурного розвою українства Віктор Кіндратович Приходько. Він не лише підтримував ідею українського університету, а й докладав чималих зусиль для її практичної реалізації. З відкриттям університетського закладу голова губнаруправи організував посильну матеріальну допомогу професорсько-викладацькому складу, студентам, працівникам освіти й культури на Поділлі. В еміграції він випустив в світ свою мемуарну роботу, яка і нині залишається важливим джерелом з історії університету.

---

[1] Приходько В. Під сонцем Поділля: Спогади. Вид.4-е. – Ч.1. – Нью-Йорк-Мюнхен, 1967. – С.36.
[2] Там само. – С.20.
[3] Там само. – С.45.
[4] Там само. – С.57.
[5] Приходько Віктор // Енциклопедія українознавства: Словникова частина / Гол. ред. проф. д-р В.Кубійович. – Перевид. в Укр. – Львів, 1996. – С.2346.
[6] Центральний державний історичний архів України в м.Києві. – Ф.301. – Оп.1. – Спр.2988. – Арк.54.
[7] Лозовий В. Діяльність Подільської "Просвіти" в 1906 – 1914 рр. // Просвітницький рух на Поділлі (1906 – 1923 рр.) – Кам'янець-Подільський, 1996. – С.23, 25.
[8] Подолянин. – Кам'янець-Подільський. – 1917. – 12 марта. – С.2.
[9] Українська Центральна Рада: Документи і матеріали у двох томах. – Т.1. – К., 1996. – С.54; Лозовий В., Нестеренко В. "Просвіта" на Поділлі в добу визвольних змагань (1917 – 1920 рр.) // Просвітницький рух на Поділлі (1906 – 1923 р.). – С.28.
[10] Українська Центральна Рада: Документи і матеріали. – Т.1. – С.239.
[11] Кукурудзяк М.Г., Собчинська М.М. З історії національної школи і педагогічної думки в Українській Народній Республіці. – Кам'янець-Подільський, 1998. – С.61.
[12] Верстюк В., Осташко Т. Діячі Української Центральної Ради: Біографічний довідник. – К., 1998. – С.222.
[13] Приходько В. Повстання Українського державного Університету в Кам'янці на Поділлі: Відбитка з "Нашої культури". – Варшава, 1935. – С.5.
[14] Пащенко О. Заснування Кам'янець-Подільського Державного Українського Університету //Наша культура: Науково-літературний місячник. – Варшава, 1936. – Кн.5(14). – С.336.
[15] Там само. – С.339.
[16] Приходько В. Повстання Українського Державного Університету… – С.15 – 16.
[17] Державний архів Хмельницької області (далі – ДАХО). – Ф.260. – Оп.1. – Спр.40. – Арк.20.
[18] ДАХО. – Ф.260. – Оп.1. – Спр.40. – Арк.17.
[19] Там само. – С.17.
[20] Пащенко О. Як зародився державний Український Університет у м.Кам'янці на Поділлю // Свято Поділля. – Кам'янець-Подільський. – 1918. – 22 жовтня. – С.5.
[21] Кам'янець-Подільський міський державний архів (далі – КПМДА). – Ф.Р. 582. – Оп.3. – Спр.3. – Арк.7.
[22] Там само. – Арк.24 – 25.
[23] Там само. – Оп.1. – Спр.12. – Арк.99.
[24] Приходько В. Повстання Українського Державного Університету. – С.32 – 33.
[25] КПМДА. – Спр.126. – Арк.27.
[26] Там само. – Арк.26.
[27] Україна. – Кам'янець-Подільський. – 1919. – 24 жовтня. – С.4.
[28] Приходько В. Вказ. праця. – С.40.

Едуард МЕЛЬНИК
Київ

ПРОБЛЕМИ УКРАЇНІЗАЦІЇ ВИЩОЇ ШКОЛИ В УКРАЇНІ ЗА ЦЕНТРАЛЬНОЇ РАДИ (березень 1917 – квітень 1918 років)

Поряд з процесами поширення початкової і середньої освіти Українська Центральна Рада, Генеральний Секретаріат велику увагу приділяли розвиткові вищої школи і науки, особливо проблемам її українізації, оскільки саме тут мала готуватися українська інтелектуальна еліта, така необхідна в період утворення і становлення Української держави.

Великого значення розв'язанню цієї проблеми надавав Голова Української Центральної Ради М.С.Грушевський, який звернувся до українських професорів та викладачів з відозвою, де зазначив, що треба "тепер же приступити до українізації не тільки нижчої і середньої, а й вищої школи на українській землі. Наукових українських сил є для того досить, тільки вони розпорошені і дезорганізовані обставинами старого режиму"[1].

Ідеї М.Грушевського щодо українізації вищої школи в Україні лягли в основу роботи Першого і Другого всеукраїнських учительських форумів. Зокрема, секція вищої школи І-го Українського з'їзду (5 – 6 квітня 1917 р.) ухвалила резолюцію, в якій ставилися конкретні завдання з українізації вищих навчальних закладів. Так, у ній пропонувалося запросити для національно-освітньої роботи викладачів, котрі працювали за межами батьківщини. Професуру та інших викладачів України, що володіли українською мовою, закликали переходити на викладання або, принаймні, відкривати паралельні курси українською мовою. Делегати висловилися за те, щоб заснувати секцію вищої школи при Українському науковому товаристві, а також за створення кафедр з українськими викладами[2].

Отже, рішення з'їзду продемонстрували бажання українських педагогів розв'язати цілу низку найважливіших проблем української вищої школи. Водночас в умовах, коли Тимчасовий уряд продовжував стару централістську політику щодо України, а Центральна Рада і Генеральний Секретаріат реальної влади ще не мали, особливо відчувався процес поляризації різних верств українського суспільства, що породжувало, з одного боку, зростання кількості прихильників справи українізації вищої школи, а, з іншого, відбувалося згуртування сил, які чинили їй всілякий опір.

За цих обставин для розвитку вищої школи в Україні на національній основі в той час існувало дві можливості: українізація наявних університетів або відкриття нових. Стихійні вимоги українізації виходили від українських студентських громад, що виникали повсюдно в період між 1905 – 1917 рр. Особливо гострими були виступи студентів Київського університету св. Володимира[3]. Зокрема, студентська громада його вважала, що за нового ладу має бути й нова школа і діяльність її повинна повсякденно управлятися спільно професорами, викладачами і студентами. З цією метою було створено погоджувальну комісію, до якої увійшли представники професури і студентства. Було вирішено, що Рада професорів при розв'язанні загальноуніверситетських питань має обов'язково рахуватися з думкою студентів. Студенти університету подали до погоджувальної комісії списки бажаних і небажаних для ректорської посади професорів. Найбільш небажаною особою в цьому списку, як виявилося, був професор Цитович, запеклий монархіст, який свого часу ввів в університет поліцію, а також придушував всі намагання студентів до участі у громадській діяльності[4]. Крім того, у зверненні він закликав студентів до підтримки Тимчасового уряду[5]. Проте, незважаючи на всі студентські вимоги, Рада професорів переобрала ректором саме проф. Цитовича, чим кинула виклик усім демократично налаштованим студентам і викладачам. На знак протесту

© Е.Мельник

студентські старости відкликали своїх представників із погоджувальної комісії, не бажаючи мати справу з нею. Їх приклад наслідували також молодші викладачі[6].

Демократичні кола студентів і викладачів університету св. Володимира вважали, що Цитович, враховуючи неадекватне ставлення до себе, не знайде можливим залишатися на посаді ректора. Проте цього не сталося. Та й не могло статися. А це свідчило, що здійснити українізацію, як самого університету св. Володимира, так і інших вищих навчальних закладів в Україні буде надзвичайно важко. Підтвердженням цього може бути той факт, що, коли у квітні 1917 р. викладач університету св. Володимира І.І.Огієнко, член Українського наукового товариства, одним з перших перейшов на викладання українською мовою і розпочав читати новий лекційний курс з історії української мови, то ця ініціатива зустріла шалений спротив значної частини професури закладу, що була опорою в проведенні російщення України[7].

Аналогічна ситуація склалася і у вищих навчальних закладах м. Харкова, частина професури яких відмовилася допустити студентів брати участь у засіданнях Рад професорів. У зв'язку з цим 31 серпня 1917 р. відбувся загальностудентський страйк, на якому були присутні близько 1500 учасників. Для конкретизації питання демократизації вищої школи в Україні харківські студенти взяли на себе ініціативу скликання загальноукраїнського студентського з'їзду, а також обрали відповідні комісії, які мали налагодити відносини з представниками інших міст і вжити необхідних заходів для того, щоб цей з'їзд був скликаний в найближчому часі[8].

Отже, домагання українських сил зі створення кафедр українознавства у вищих навчальних закладах України не пропали марно. Так, міністр народної освіти Росії Мануйлов, щоб не загострювати далі ситуацію, що склалася навколо цього питання, вимушений був подати записку до Тимчасового уряду, який схвалив її, про те, що поставлено на чергу питання про дозвіл запровадження в університеті кафедр українознавства, а саме: створення на історико-філологічному факультеті окремих кафедр української мови, української літератури та історії України; на природничому – кафедри історії західно-руського права. Про це повідомив 29 травня 1917 р. попечитель Київського навчального округу М.Василенко ректора університету св. Володимира. Він також звернувся до ректора з проханням передати на обговорення відповідних факультетів питання про введення зазначених кафедр в університеті св. Володимира та про кількість викладачів (професорів і приват-доцентів), необхідних для правильної постановки викладання на цих кафедрах. Думку факультетів з рішенням Ради університету Василенко просив надіслати йому для доповіді міністру народної освіти[9].

Особливого значення розв'язанню цієї проблеми надавав Генеральний секретар Іван Стешенко, який невдовзі звернувся з проханням до ректора університету св. Володимира: "…дбаючи про здійснення в університетах з нового шкільного року викладання українознавства, прошу повідомити в найближчий час, для доповіді Української Центральної Ради, що зроблено в Київському університеті в зазначеному напрямі; нам важливо також знати, якою мовою читатимуться лекції і кого на них запрошено"[10].

До речі, Генеральний секретар освіти неодноразово звертався до ректора Київського університету св. Володимира із запитанням про те, які курси з українознавства буде в університеті відкрито і хто ті курси читатиме, проте відповіді від нього отримано не було[11]. 21 серпня 1917 р. Генеральний секретар освіти знову повідомив ректора університету св. Володимира, що необхідно негайно забезпечити кафедри, як такі, відповідними штатами, обов'язковими викладами та потрібними іспитами, щодо тих чотирьох, які дозволено міністром народної освіти Мануйловим, а саме: 1) історії України, 2) історії української мови, 3) історії української літератури та 4) історії західно-руського права. "Прошу Вас, ужити всіх заходів, аби забезпечити цю справу з наступнього 1917 – 1918 академічного року, призначаючи на усі кафедри не тільки професорів, а також і приват-доцентів. Про ужиті Вами заходи в цій справі прошу повідомити Генеральний Секретаріат по народній освіті"[12].

У відповіді попечителю Київського округу від 24 серпня 1917 р. ректор університету св. Володимира в зв'язку з цим повідомляв, що Рада університету не знайшла можливим розглянути прислані від імені Центральної Ради відношення й дати на них відповідь по суті, як тому, що склад Генерального Секретаріату ще не затверджено Тимчасовим урядом, так і тому, що названі відношення написані не на загальноросійській (державній) мові[13].

Отже, керівництво університету св. Володимира, очолюване Цитовичем, по суті, не визнавало української влади та ігнорувало всі її рішення. Про це свідчить і той факт, що 26 липня 1917 р. Рада університету на екстреному засіданні ухвалила постанову, де вимагалося надіслати Тимчасовому уряду протест проти насильницької українізації Південної Росії, небезпечної для інтересів загальноросійської культури і державності. Про це повідомлявся й міністр народної освіти, якому також було надіслано текст протесту для доповіді з цього питання Тимчасовому урядові[14].

У протесті писалося: "На всі лади пропагується і нав'язується місцевому населенню чужа і мало зрозуміла йому мова, яка не з'явилася витвором органічного розвитку, але штучно утворена з певним і ясним обрахунком на те, щоб зробити її можливо менше подібною до загальноросійської мови. Проводирі українського руху домагаються завести "українську" мову як державну мову і мову навчання. А проте найміцнішим і найдорожчим для обох народів є наша літературна й загальнодержавна мова, яку обидва племені з законною гордістю і майже на рівних правах можуть назвати своєю. Домагання заступити загальноросійську літературну мову в майбутній Україні такою штучно створеною і недостатньо ще розробленою мовою загрожує затриманням розвитку освіченості тому народові, який змушений буде нею користуватися"[15].

Правда, не всі професори та викладачі університету погодилися з текстом протесту з українського питання, прийнятим Радою професорів. Зокрема, відомий професор О.М.Лобода у зв'язку з цим невдовзі повідомив ректора Цитовича: "...Рада університету на своєму засіданні 27 липня 1917 р. прийняла доповідну записку з українського питання, з деякими пунктами якої я не був згідний. При такій умові і моя діяльність як члена від університету св. Володимира в Тимчасовій Раді при попечителі Київської шкільної округи може виявитися не відповідаючою поглядам Ради університету, тому я прошу – або зовсім звільнити мене від обов'язків члена Тимчасової Ради, або надати мені в ній певну волю дій"[16].

Крім того, ректор університету св. Володимира дав вказівку головному редактору "Университетских известий" про те, щоб він терміново розпорядився про надрукування в університетській друкарні тексту цього протесту в кількості 5000 примірників[17]. А до редакцій часописів "Новое время", "Речь", "Русское слово", "Южный край" він надіслав телеграми, в яких повідомлялося: "Совет университета св. Владимира в сегодняшнем заседании выработал и постановил послать Временному правительству протест против насильственной украинизации опасной для интересов общерусской культуры и государственности"[18].

31 липня 1917 р. ректор університету Цитович повідомив про це й міністра народної освіти[19]. Невдовзі він, перебуваючи в Саратові, надіслав міністру освіти телеграму, в якій нагадував про те, що 2-го серпня 1917 р. до Міністерства відправлено прохання Київського університету про підтвердження за ним статусу вищого навчального закладу загальнодержавного значення. І просив про це доповісти Тимчасовому урядові[20].

З архівних документів відомо також, що 26 серпня 1917 р. за №82888 до ректора Київського університету св. Володимира звернувся з проханням ректор Новоросійського університету, в якому просив надіслати йому для доповіді Раді університету копію записки Ради професорів університету св. Володимира з українського питання[21]. З аналогічним проханням звернулися також ректор Московського університету і директор Київського політехнічного інституту. Їх особливо цікавили "матеріали з питання українізації південних областей Росії", а також і ті, що "стосуються політичного руху в Україні"[22].

Слід зауважити, що на підтримку вимог Київського університету виступили й інші російські вищі навчальні заклади в Україні. Серед них Київський політехнічний інститут. Так, 6 серпня 1917 р. на засіданні Ради КПІ було розглянуто питання українізації, щодо якого була надіслана Записка Тимчасовому урядові: "Приєднуючись до основних положень, висловлених університетом св. Володимира в його представленні Тимчасовому уряду від 26 липня 1917 р. з приводу українського питання, Рада Київського політехнічного інституту, як корпорація, що близько знаходиться до промислового і сільськогосподарського життя півдня Росії, в сучасний грізний і відповідальний момент звертається до Тимчасового уряду з єдиним намаганням надати належну підтримку Тимчасовому уряду в його важкій боротьбі за збереження цілісної держави і доведення її до Установчих Зборів"[23]. Особливу увагу Рада інституту звертала на

ту обставину, що "...в грозный час, воспользовавшись временным ослаблением власти, вызванным великим переворотом, группа лиц задалась целью поднять в нашем крае политическое движение, имеющее целью отторгнуть от страны часть территории и создать Украинское государство"[24]. Закінчується записка словами, що в період революції успіхи управління забезпечуються не стільки правом, скільки ступенем стабільності і особливо силою, котра проявляється в енергійних діях влади[25]. Отже, як бачимо, явний заклик до придушення непокірних малоросіян.

Аналогічну позицію щодо питання українізації зайняв і Харківський університет. Зокрема, 12 жовтня 1917 р. на своєму засіданні Рада університету ухвалила таку резолюцію: 1) Рада вважає помилковим шлях штучного і насильницького відокремлення України від загальноросійської культури, мови, літератури і науки; 2) Рада вважає за необхідне, в ім'я загальних інтересів, зберегти за центральною владою право розпоряджатися військовими силами (армією і флотом), залізницями і водними шляхами, зв'язком, поштою, телеграфом, фінансами, монетною справою та іншими ресурсами країни, що мають загальнодержавне значення. Єдність державного життя, загальнонаціонального усвідомлення, мови і культури тим більш необхідних для Росії... Рада висловлюється проти самочинних спроб перебудови краю, які здійснюються шляхом захоплення організаціями, випадково підібраними[26].

Не залишився стороннім від зазначених подій і Новоросійський університет в Одесі. Так, на запитання Генерального секретаря освіти про українізацію закладу, надійшла відповідь: "...просим сноситься на официальном языке"[27].

Отже, керівництво вищих навчальних закладів в Україні робило все для того, щоб не допустити їх українізації. З цією метою вони намагалися відмежуватися від української влади та освітнього відомства і цілком підпорядкувати себе Тимчасовому уряду та Міністерству освіти Росії. У Петрограді добре розумілися на обставинах, що склалися в Україні навколо вищих навчальних закладів та їхнього подальшого статусу, а також намаганням їх українізувати. Тому невдовзі Міністерство народної освіти Росії повідомило ректора Київського університету св. Володимира про те, що згідно з постановою Тимчасового уряду, університет підпорядковано безпосередньо Міністерству народної освіти Росії, обминаючи в своїх відносинах всі інші інстанції[28].

Другий Всеукраїнський учительський з'їзд, що відбувся 10 – 12 серпня 1917 р., відповідно до постанови попереднього форуму, цілком підтримав вироблений ним курс на українізацію вищої школи. Він також поставив завдання домагатися, щоб, по-перше, "у вищих школах України були заведені виклади курсів на українській мові", по-друге, була налагоджена підготовка "нових наукових сил для українських викладів", по-третє, відкрити "паралельні кафедри з українськими викладами"[29].

Великого значення для подальшого становлення української вищої школи мало рішення з'їзду про те, щоб з осені 1917 – 1918 академічного року відкрити Український народний університет у Києві, розробивши в секції вищої освіти при УНТ широкий науковий план викладів, а також подбати про те, щоб якнайскоріше створити наукову фундаментальну бібліотеку для народного університету та забезпечити матеріальну сторону викладачів[30].

Прийняття вищенаведеної резолюції українськими педагогами свідчило про те, що вони вбачали два шляхи організації вищої школи – це українізація старих і створення нових українських народних університетів, які стали б доступними для широких кіл української інтелігентної молоді.

5 жовтня 1917 р. вперше такий університет було відкрито у Києві. Виступаючи на його відкритті, професор Ф.Сушицький наголосив: "…наш перший на землі університет має бути українським, національним, хоча й усі державні університети на Україні згодом мають стати українськими"[31]. Університет складався з трьох факультетів: історико-філологічного, фізико-математичного та правничого, а також підготовчих курсів, при загальній кількості 1400 слухачів[32]. У центр навчального процесу було покладено дисципліни українознавчого циклу. Так, студенти історичного відділу історико-філологічного факультету вивчали історію української мови та літератури, методологію історії, методологію українського мистецтва, історію України, історію української церкви. На слов'яно-українському відділі того ж факультету викладались: історія України, історія українського мистецтва, історія української

літератури, українська мова, діалектологія української мови, методологія історії української літератури та ін.[33]

Таким чином, необхідність створення другого університету у м. Києві диктувалася тими обставинами, що університет св. Володимира був зрусифікований, керувався у своїй роботі тільки постановами Тимчасового уряду, а частина його професорсько-викладацького складу взагалі не бажала українізації закладу.

З проголошенням ІІІ Універсалу Центральна Рада і Генеральний Секретаріат офіційно перетворилися у вищі державні органи влади, значно розширили свою роботу з українізації вищої школи. Зокрема, за допомогою місцевих органів влади, культурних та громадських організацій почали відкривати в діючих університетах та інших вищих навчальних закладах українські кафедри. Так, за клопотанням Генерального Секретаріату та попечителя Київського шкільного округу М.Василенка з осені 1917 р. у Київському університеті св. Володимира заснувалося чотири українські кафедри: мови, історії, літератури та західноруського права[34].

З ініціативи групи викладачів, яку очолили М.Сумцов, С.Кульбабін, Д.Зеленін, восени 1917 р. відкрилися українознавчі кафедри у Харківському університеті, а навесні 1918 р. тут почався поступовий перехід на читання лекцій українською мовою на всіх факультетах[35]. Проф. М.Сумцов з цього приводу відзначав, що затвердження двох нових кафедр з історії України і філології при Харківському університеті дасть змогу більшою мірою запроваджувати українізацію в справі культурного будівництва. Таким чином, значною мірою заповнюється "зиявшая до сих пор брешь в культурной, научной жизни нашего края"[36].

Кафедри спеціалізації української мови, літератури, історії, культури, географії, етнографії українського народу створювалися в Новоросійському університеті (Одеса), Ніжинському, Полтавському, Київському та інших педагогічних інститутах[37].

Багато зусиль з українізації навчального процесу докладало й керівництво Київської духовної академії. Так, 15 січня 1918 р. ректор в зв'язку з цим повідомляв Міністерство народної освіти про те, що Радою академії порушено прохання перед св. Синодом про відкриття 3-х кафедр українознавства: української історії, мови і літератури. Передбачається також відкриття кафедри історії західно-руського права. На утримання цієї кафедри необхідне щорічне асигнування в розмірі 6000 крб., ця сума вже внесена в "Додаткові кошторисні повідомлення" і надіслані Міністерству освіти[38].

Проте, справа запровадження українізації вищої школи йшла дуже повільно. Незважаючи на те, що закінчився термін конкурсу, оголошеного ще в листопаді 1917 р. історико-філологічним факультетом університету св. Володимира на три кафедри українознавства, до початку квітня 1918 р. справа ця не була розв'язана. На 15 квітня навіть було призначено факультетське засідання, присвячене конкурсу, але справа так і не зрушила з місця. У зв'язку з цим ректором університету св. Володимира отримано пропозицію Міністерства народної освіти вжити відповідних заходів, аби факультет подбав про негайне виконання законних умов щодо конкурсів на заміщення вакантних посад на кафедрах українознавства з забезпеченням викладів на них українською мовою[39].

7 квітня 1918 р. відбулися загальні збори "Громади" студентів університету св. Володимира, які розглянули ситуацію, що склалася навколо питання українізації закладу. Після обговорення його були прийняті такі резолюції: а) Сучасний університет св. Володимира повинен бути закритий, як осередок русифікації, по закінченню цього академічного року; б) Все майно та будинок мусять перейти до Українського державного університету, який УНР повинна відкрити з осені 1918 р.; в) Наукові сили цього університету складаються з людей, які бажають працювати на користь української культури; г) За національними меншостями лишається право мати свої кафедри при державному університеті[40].

В результаті цього на останньому засіданні історико-філологічного факультету Київського університету св. Володимира наприкінці квітня 1918 р. було ухвалено обрати спеціальну комісію в справах призначення на українські кафедри відповідальних викладачів в складі таких професорів: Довнар-Запольського, Грунського, Лук'яненка, Лободи та приват-доцента Смирнова. Згідно з рекомендацією цієї комісії українські кафедри мали очолити такі кандидати: 1. Українська мова – професор колишнього Варшавського університету Є.К.Тимченко та приват-доцент Київського університету І.І.Огієнко; 2. Українська література – приват-доцент

Київського університету Ф.П.Сушицький; 3. Українська історія – професор Ніжинського історико-філологічного інституту, доктор історії Максимович та приват-доцент Київського університету О.С.Грушевський[41]. Внаслідок цього на одному з засідань юридичного факультету Ради університету св. Володимира, яке відбулося в червні 1917 р., на професора по західно-руському праву було обрано міністра освіти, приват-доцента університету М.П.Василенка. Отже, лишалися незайнятими ще три кафедри українознавства з тих чотирьох, що заснувалися в університеті.

Слід зауважити, що Рада університету св. Володимира поставилася дуже обережно до обрання на кафедри відповідних осіб. Про це в газеті "Відродження" писалося: "І коли таким шляхом буде йти далі заміщення паралельних українських кафедр на державних університетах всієї України, то українцям прийдеться довгенько чекати, поки залунає там українська мова"[42].

Особливого резонансу набуло рішення Міністерства освіти від 24 березня 1918 р. про перетворення Київського українського народного університету в державний і про об'єднання його з університетом св. Володимира. Ця пропозиція викликала спротив частини серед російськомовної інтелігенції. Зокрема, поширювалася думка про те, що насильницька українізація вищої школи в Україні в демократичній країні неприйнятна[43].

Яскравим прикладом може бути І з'їзд вищих навчальних закладів України, який відбувся у Києві з 13 по 17 квітня 1918 р. В його роботі взяли участь делегати Рад університетів св. Володимира та Новоросійського, а також Київської духовної академії, Київського політехнічного інституту, Ніжинського історико-філологічного інституту. Мета з'їзду полягала в тому, щоб дати конкретну оцінку діяльності Міністерства освіти УНР, зокрема, запропонованій ним реформі російських університетів в Україні, а також засудити те, що без відома Ради університету св. Володимира вирішено було поповнити його склад новими членами. Передбачалась моральна підтримка його з боку з'їзду[44].

Ректор університету св. Володимира Є.В.Спекторський, виступаючи перед учасниками з'їзду, висловив незадоволення тим, що Центральна Рада видає закони про пропорційний розподіл коштів на шкільні потреби, згідно з якими на українські школи буде виділено 75%, а на школи всіх інших національностей – 25%, в тому числі на російські школи всіх типів 11% із бюджету освіти. Крім того, він категорично виступив проти ідеї співіснування російського університету св. Володимира і Українського народного в одному будинку. Особливо наполягав він на тому, щоб із тексту закону, який Міністерство освіти представило членам комісії, було викреслено слово "український" у §1 з назви державного університету св. Володимира[45]. Професор Новоросійського університету І.Линиченко заявив про те, що при значній різниці цензів професорсько-викладацького складу і студентів двох університетів, при корінній різниці їх завдань і характеру, передбачене їх злиття абсолютно неприпустиме. Щодо української мови, то він "доводив", що українська мова – "ненатуральна". На його думку, питання про мову викладання – це справа внутрішнього розпорядку автономних закладів, а не Міністерства освіти, і що читання лекцій українською мовою призведе до зниження якості навчального процесу, бо студенти не зрозуміють тієї мови. Він категорично заявив: "Я продолжаю быть непримиримым противником украинского языка"[46].

Ректор університету св. Володимира Є.В.Спекторський щодо запровадження української мови у вищих навчальних закладах наголошував на тому, що це питання повинні розв'язати Всеросійські установчі збори, а не Міністерство освіти УНР[47].

Проти цих науково необґрунтованих і необ'єктивних підходів до проблеми українізації вищої школи рішуче виступив на з'їзді відомий український діяч Б.О.Кістяківський, професор Київського і Московського університетів і декан Російського університету в Києві. Він заявив про те, що він – українець, син професора Київського університету св. Володимира, сам був студентом, і тому доля університету завжди була й буде йому дорога. На його думку, до цього часу вищі навчальні заклади в Україні затримувалися в своєму розвитку, але він вірить, що рідна мова надасть необхідний для цього поштовх творчості і Українська держава обов'язково внесе свою частку в скарбницю народів світу. Він зауважив, що негативні висловлювання щодо української мови не мають під собою ніякого ґрунту. Про це свідчить той факт, що коли відкрився Український народний університет в жовтні 1917 р., то до нього

на навчання записалося понад 1000 осіб, чого не мав Російський університет, який був відкритий раніше. Отже, є достатня кількість молоді, бажаючої отримати вищу освіту українською мовою[48].

Заслуговує на увагу також думка Б.О.Кістяківського про об'єднання Київського університету і Українського народного університету. Так, вважав він, в даний момент, зважаючи на особливі умови, тимчасово потрібно погодитися на це, і піти на цей компроміс, тобто на об'єднання двох університетів. А найголовніше, про що потрібно зараз думати, це про те, щоб культурне будівництво в Україні не постраждало[49].

Про стан Київської духовної академії проінформував з'їзд професор В.П.Рибчинський. На його думку, щодо запровадження української мови в навчальний процес в академії ніяких сумнівів не виникає. Він наголосив також, що академія заснована була ще 300 років тому українським народом. Академія також переконана в тому, що український уряд, до рук якого перейшла політична влада в країні, має повне право проводити свою незалежну національну і освітню політику[50].

Крім того, він звернув особливу увагу на те, що ставлення української влади до академії доброзичливе, оскільки вона вважає, що українське духовенство є її надійною опорою в країні[51].

Отже, Рада професорів, викладацький склад Київської духовної академії робили все для того, щоб якомога більше сприяти справі національного розквіту України, яка в умовах відродження і розгортання діяльності Української православної церкви, сприяла б підготовці для неї національно свідомих священиків, які б дбали про духовність українського народу.

Таким чином, аналіз документів свідчить про те, як нелегко на практиці було здійснити українізацію вищих навчальних закладів в Україні. Опір цьому чинила російськомовна інтелігенція, яка вимагала збереження російських вищих шкіл незайманими. До того ж, у вищій школі зосереджувалася найбільш привілейована її частина з високим соціальним статусом у дореволюційному суспільстві. Тому з боку керівництва російських університетів та інших вищих навчальних закладів щодо української влади провадилася політика ігнорування і очікування змін у суспільному житті, надія на відновлення влади Російського Тимчасового уряду і повернення її до того панівного стану, в якому вона перебувала на початку Української революції. Фактично це був курс на підтримку політики "єдиної і неділимої Росії"[52].

Водночас досвід, набутий при цьому в період УЦР, був використаний українськими силами для розв'язання проблеми дерусифікації вищої школи, поширення українознавства, а відтак і заснування першого Українського народного університету та Національної науково-педагогічної Академії у Києві. Створення їх стало можливим завдяки появі української держави і свідчило про своєчасність задоволення потреб українського народу у його національній вищій школі.

---

[1] Вісті з Української Центральної Ради. – 1917. – 3 квітня.
[2] Крилов І. Система освіти в Україні (1917 – 1930). – Мюнхен, 1956. – С.23 – 24.
[3] З іменем Святого Володимира: У 2 кн.: Кн. 1 / Упоряд. В.Короткий, В.Ульяновський. – К., 1994. – С.18.
[4] Центральний державний архів вищих органів влади і управління України (далі – ЦДАВО України). – Ф.2201. – Оп.1. – Спр.336. – Арк.52 – 53-б; Воля народа. – 1917. – 25 мая.
[5] Киевлянин. – 1917. – 5 марта.
[6] ЦДАВО України. – Ф.2201. – Оп.1. – Спр.335. – Арк.52 – 53-б; Воля народа. – 1917. – 25 мая.
[7] Тимошик М. "Смиренний богомолець за кращу долю українського народу": Маловідомі сторінки життя й діяльності Івана Огієнка // Огієнко І. (Митрополит Іларіон). Історія української літературної мови. – К., 1995. – С.15.
[8] Южный край. – 1917. – 1 сентября.
[9] Державний архів м. Києва (далі – ДАМК). – Ф.16. – Оп.356. – Спр.79. – Арк.1.
[10] Там само. – Арк.12.
[11] Там само. – Арк.30.
[12] Там само. – Арк.31.
[13] Там само. – Арк.4.
[14] Там само. – Арк.9.
[15] Там само. – Арк.18; Сірополко С. Історія освіти на Україні. – Львів, 1937. – С.153.
[16] ДАМК. – Ф.16. – Оп.356. – Спр.79. – Арк.7.

[17] Там само. – Арк.9.
[18] Там само.
[19] Там само. – Арк.13.
[20] Там само. – Арк.15.
[21] Там само. – Арк.32.
[22] Там само. – Арк.34, 36.
[23] Там само. – Арк.45.
[24] Там само.
[25] Там само. – р.46; Ф.18. – Спр.1750. – Арк.132 – 133.
[26] Южный край. – 1917. – 20 октября.
[27] Сірополко С. Вказ. праця. – С.153.
[28] ДАМК. – Ф.16. – Оп.356. – Спр.79. – Арк.38.
[29] Резолюція ІІ-го Всеукраїнського Учительського з'їзду в Києві // Вільна Українська Школа. – 1917. – №1. – С.34; Завальнюк О.М. Вироблення концепції будівництва Українського національного університету (початок ХХ ст. – 1920 р.) // Етнічна історія народів Європи. Збірник наук. праць. Вип. 12. – К., 2001. – С.82.
[30] Резолюція ІІ-го Всеукраїнського Учительського з'їзду в Києві // Вільна Українська Школа. – 1917. – №1. – С.31.
[31] Сушицький Ф. Принципи українознавства // Вільна Українська Школа. – 1917. – №2. – С.83.
[32] Сірополко С. Вказ. праця. – С.153.
[33] ЦДАВО України. – Ф.2201. – Оп.1. – Спр.336. – Арк.243, 244.
[34] Кукурудзя М.Г., Собчинська М.М. З історії національної школи і педагогічної думки в УНР. – Кам'янець-Подільський, 1997. – С.90.
[35] Там само. – С.197.
[36] Южный край. – 1917. – 8 сентября.
[37] Розовик Д. Становлення національної вищої освіти і науково-дослідні праці в Україні (1917 – 1920 рр.) // Етнічна історія народів Європи. Збірник наукових праць. Вип. 8. – К., 2001. – С.56.
[38] ЦДАВО України. – Ф.2201. – Оп.1. – Спр.348. – Арк.1.
[39] Відродження. – 1918. – 3 травня.
[40] Відродження. – 1917. – 9 квітня.
[41] Відродження. – 1918. – 25 травня.
[42] Відродження. – 1918. – 7 липня.
[43] Григорій Рудий. Газетна періодика – джерело вивчення проблем Української культури. 1917 – 1920 рр. – К., 2000. – С.129.
[44] ЦДАВО України. – Ф.2201. – Оп.1. – Спр.327. – Арк.9.
[45] Там само. – Арк.3.
[46] Там само. – Арк.6, 20.
[47] Там само.
[48] Там само. – Арк.17 зв.
[49] Там само. – Арк.18.
[50] Там само. – Арк.3 зв.
[51] Там само. – Арк.4 зв.
[52] Там само. – Арк.6, 6 зв.

Мирослав БОРИСЕНКО
Київ

ЖИТЛОВА КРИЗА ТА КОМУНАЛЬНА ПОЛІТИКА РАДЯНСЬКОГО УРЯДУ В УКРАЇНІ (1920-ті роки)

Житлова криза стала чи не найгострішою проблемою усіх поколінь міського населення радянської України. Власне помешкання для багатьох громадян перетворювалося на ілюзорну надію, що жевріла під навалом пропагандистських запевнень комуністичної партії. До усіх проблем некомфортного життя "простої радянської людини" – постійних дефіцитів, репресій, політичних кампаній, державного здирництва, додавалася необлаштованість власного побуту, що на фоні загальної бідності робило життя просто нестерпним.

В сучасній історичній літературі це питання розроблено мало. Значний внесок у розробку цієї проблеми було зроблено радянськими вченими, які розглядали житлову проблему у руслі матеріального становища пролетаріату в Україні в 1920 – 1930-х роках[1]. Стосовно цих досліджень спостерігаємо одне спільне у більшості випадків протиріччя. За своїм спрямуванням ці роботи тяжіють до соціальної історії, однак загальна ідеологізація науки зміщувала певні методологічні аспекти у бік політичної історії, а саме історії Комуністичної партії. Соціологічний аспект проблеми знайшов відображення в роботах закордонних науковців, перш за все варто згадати дослідження Ш.Фітцпатрік та подібні роботи в Росії[2].

Невірно було б трактувати житлову кризу в СРСР виключно як продукт політики радянської влади. На рубежі століть криза міського середовища, яка виразилася в погіршенні санітарно-гігієнічного обслуговування, надзвичайного скупчення населення в робітничих околицях тощо, стали постійними супутниками більшості європейських великих міст. В роботах європейських архітекторів початку XX ст. Є.Говарда та Т.Гарньє на перший план виходить саме вирішення соціальної проблеми в умовах швидкозростаючого міста. Загалом, історики архітектури зазначають, що в основі пошуків архітекторів 1920 – 1930-х років домінувала програма соціальної перебудови житлового середовища[3].

Цілком зрозуміло, що формування нового міського ландшафту 1920-х років в Україні було підпорядковано вирішенню перш за все соціальних проблем. Першим кроком до формування нового соціального обличчя міста радянського зразка став "квартирний переділ" часів воєнного комунізму. В 1918 р. більшовики відмінили приватну власність на землю у місті. А згідно постанови РНК РСФСР від 1919 р. починається повсемісне "переселення" робітників в квартири багатіїв. Формальний бік процесу експропріації житлової площі вражав своєю простотою та цинізмом. Домовий комітет, на чолі з комендантом, обраний з середовища бідноти, мав право "обстежити" будь-яку квартиру з метою виявити зайві метри, після чого видавав ордер на "ущільнення". В кращому випадку, господарям доводилося віддати в користування кілька приміщень, в гіршому переселитися в гірші необлаштовані мешкання.

Таким чином, усе міське населення, що володіло окремою житловою площею, опинилося перед загрозою виселення або "ущільнення". Про те, яку важливу роль цьому акту соціальної справедливості відводили більшовики, свідчить згадка В.Леніним механізму виселення. В своїй праці "Чи втримають державну владу більшовики?" він так описує процес експропріації житла: "Пролетарській державі треба примусово вселити дуже нужденну сім'ю в квартиру багатої людини. Наш загін робітничої міліції складається, припустимо, з 15 чоловік: два матроси, два солдати, два свідомих робітники (з яких нехай тільки один є членом нашої партії або співчуває їй), потім 1 інтелігент і 8 чоловік з трудящої бідноти неодмінно не менше,

© М.Борисенко

як 5 жінок, прислуги, чорноробів й т.ін. Загін прибуває в квартиру багатого, оглядає її, знаходить 5 кімнат на двох чоловіків і двох жінок. – "Ви потісніться, громадяни, в двох кімнатах на цю зиму, а дві кімнати приготуйте для поселення в них двох сімей з піддвалу. На якийсь час, поки ми за допомогою інженерів (ви, здається, інженер?) не забудуємо хороших квартир для всіх, вам обов'язково доведеться потіснитися. Ваш телефон служитиме на 10 сімей. Це зекономить годин 100 роботи, біганини по крамничках тощо. Потім у вашій сім'ї двоє незамінятих напіврробітників, спроможних виконати легку працю: громадянка 55 років і громадянин 14 років. Вони чергуватимуть щодня по 3 години, щоб наглядати за правильним розподілом продуктів для 10 сімей і вести необхідні для цього записи. Громадянин студент, який є в нашому загоні, напише зараз у двох примірниках текст цього державного наказу, а ви будете ласкаві видати нам розписку, що зобов'язуєтесь точно виконати його"[4]. Видно з яким захопленням В.Ленін описує цей явно дискримінаційний механізм, що говорить скоріше про декларативне, а не прагматичне спрямування "квартирного переділу" як акту соціальної справедливості. Про це свідчить також і "представницька" делегація, в якій зібрані найбільш дискриміновані верстви – робітники, жінки, прибиральниці тощо.

Насправді, багато робітників не мали особливого бажання вселятися в нове помешкання. Великі квартири дохідних будівель не були пристосовані до скупченого проживання кількох сімей. Російська дослідниця Н.Лебина пише, що барські ванні кімнати та кухні новоприбулі перетворювали в житлові приміщення, що перешкоджало дотриманню мінімальних санітарних норм[5]. Для робітників естетичний акт відновлення соціальної справедливості насправді обертався масою проблем. Внаслідок кризи постачання та управління в містах перестали діяти водогони та парове опалення, що примушувало нових мешканців встановлювати чавунні груби – "буржуйки". Робітники не мали достатньо коштів, щоб отопити непристосованими "буржуйками" високі, до 5 метрів заввишки, приміщення тогочасних будинків. Крім того, спонтанне використання непристосованих опалювальних пристроїв часто приводило до пожеж. Так, М.Булгаков із притаманним йому гумором описував, як нові мешканці забивали спеціальні вентиляційні шахти у різних кутках великого московського будинку, що призвело до пожежі.

До того ж варто пам'ятати, що насправді українські міста напередодні війни зовсім не відповідали уявленню XX століття про мегаполіси майбутнього. Частка міського населення, що проживало в містах, більш ніж 100 тисяч, не сягала і половини. Плодами гіперурбанізації кінця XIX початку XX століття були в першу чергу невеликі робітничі поселення, соціально орієнтовані на промислові об'єкти. Значна частина пролетарів проживала на околицях у робітничих кварталах. Основним місцем їх мешкання були традиційні тісні хатки-мазанки з двором, городом, господарськими приміщеннями та стайнею для худоби. Таке мешкання "міського" жителя майже нічим не відрізнялося від традиційного селянського обійстя.

Крім того, помешкання робітників розміщувалися неподалік від заводів та фабрик, які будувалися на околицях міста, що при відсутності міського транспорту ще більше ускладнювало життя робітників.

Житлова криза, про яку стільки писали на початку XX століття, після встановлення радянської влади тільки загострювалася. Після закінчення бойових дій "розруха" – загальна криза, яка поширилася в країні, зробила неможливим проживання в великих містах. Колапс міста не тільки як середовища існування людини, але і як культурного духовного центру засвідчили представники української інтелігенції. Українська інтелігенція, рятуючись від жахів війни, голоду, холоду та репресій, поступово перебралася до села. Як писав Ю.Клен: "Місто вмирало. Натомість оживало село"[6]. Дійсно, одразу після війни міське населення скрізь в СРСР значно зменшилося. У 1920 р. міське населення становило лише 15,3% і вийшло на довоєнний рівень лише у 1926 р.[7]

По суті ріст міського населення в першій половині 1920-х років супроводжувався повною відсутністю будівництва житла, що закономірно викликало погіршення житлових умов. Подальша руйнація будинків та повернення до міста громадян, що були змушені шукати прихистку на селі або демобілізованих, виселених та інших мігрантів призводили до загострення житлової проблеми. Так, у Києві, за 1923 – 1926 рр., середня житлова норма на одного жителя впала від 8,1 м до 7,2 м. При чому варто зазначити, що найбільш активно

ущільнення житла відбувалося в центральних районах міста, забудованих приватними маєтками та дохідними будинками. В середньому у п'яти центральних районах міста за ці роки кількість квадратних метрів на одного мешканця знизилася на 1,4 квадратних метра. Складна ситуація була і в інших містах. Так, житлова криза у Харкові мала надзвичайно гострий характер. Населення міста, у порівнянні з довоєнним часом, збільшилося з 260 тисяч до 400 тисяч; крім того Харків став столицею УРСР, для чого довелося забрати під адміністративні потреби 2467 квартир, що тільки загострило проблему[8].

Протягом 1920-х років голодна норма (мінімальна норма) житлової площі на одного жителя постійно зменшувалася. Наприкінці 1920-х років вона становила 8 метрів квадратних на одну особу, що, звичайно, не відповідало реальній ситуації. Динаміку падіння житлової площі можна простежити в наступній таблиці[9].

1924 р.	1925 р.	1926 р.	1927 р.	1928 р.	1929 р.
6,8 м	6,3	6,09	5,7	5,8	5,7

Однак ці цифрові дані не відображають ситуацію в окремих регіонах. Навіть в містах, що мали особливе значення в радянській ієрархії, промислових та адміністративних центрах картина була набагато гіршою. В Запоріжжі наприкінці 1920-років на одну особу припадало 4,8 м^2 площі[10]. На Бердичівщині, де не було великих промислових об'єктів й відповідно не існувало робочої міграції в місто, середня квадратура житлової площі на одну особу становила 4,3 м^2 при санітарному мінімумі у 8 м^2 на одного мешканця[11].

Для того, щоб відобразити реальну картину із житловою кризою в Україні в 1920-х роках, варто зазначити, що середні дані, які ґрунтувалися на статистичних відомостях місцевих органів влади, часто не відображали картину повністю. Поза межами обстежень залишалися цілі верстви мігрантів, переважно молоді. Молодь, яка прибувала до міст у пошуках роботи чи на навчання, поповнювала ряди громадян без житла або таких, що потребували покращення умов проживання.

Існували досить оптимістичні запевнення стосовно житлової кризи в окремих містах. Наприклад, активіст житлової кооперативної організації з Одеси писав, що в місті немає гострої житлової кризи, оскільки на одну особу в середньому припадає 2,5 квадратних сажнів (9,4 м^2). В цей же час представники Комітету з покращення побуту студентів звертали увагу партійного керівництва на те, що неможливо розмістити новоприбулих, оскільки в гуртожитках приходилося по 1 квадратній саженні на людину[12]. Місцеве керівництво приймало різні заходи задля вирішення цієї проблеми. Під житло студентам віддали старі, зруйновані склади та магазини на околицях, які покинули власники під час революції. В примусовому порядку виселяли з гуртожитків студентів, що мали родичів в Одесі, а то й зовсім сторонніх осіб, що проживали в гуртожитках незаконно. Однак єдиним і найбільш дієвим заходом стало подальше "ущільнення" гуртожитків[13].

При мінімальному житловому будівництві та при постійному зростанні міського населення страшний термін "ущільнення" перетворився на постійний кошмар всякого міського жителя. Жоден громадянин, крім, звичайно, високого керівництва, не був застрахований від того, що одного дня до нього завітає місцевий бюрократ з ордером на "ущільнення", і все його приватне життя, з такими зусиллями налагоджене у суворих реаліях повоєнного часу, полетить шкереберть.

Вище описувалося як відбувався сам процес "ущільнення", однак найбільш цікавою проблемою є подальша доля сусідів мимоволі. Радянська схема вирішення житлової проблеми шляхом заселення квартир та будинків представниками різних соціальних верств з різним освітнім та культурним рівнем, що часто не пов'язані між собою етнічними, професійними, сімейними чи іншими зв'язками, створювала нове соціокультурне явище – примусове співмешкання.

Коли мова заходить про атмосферу, що панувала в новому типові громадського співіснування – комунальній квартирі, неможливо втриматися від цитати відомого російського соціолога І.Утєхіна. В соціально-етнографічному дослідженні, присвяченому цій проблемі, він писав: "Ми передбачаємо, що довготривале проживання в комунальній квартирі, й загалом приналежність до стереотипів радянської ментальності, що втілювалися в колективному побуті радянського співіснування любого типу, не тільки створює передумови до формування

окремих особливостей особистості, але й виступає в якості одного з етиологічних факторів "для параноїдів життя" як особливої форми інволюційних психозів і є не просто фактором, а однією з причин захворювання"[14].

Найскладнішою проблемою для мешканців таких квартир стало провести вододіл між приватним та публічним. Так, приготування їжі або прання білизни були справами суто сімейними або приватними, але в комунальній квартирі вони перетворюються на публічні, тобто такі, що можуть знаходитися в полі інтересів інших мешканців. Головний розподіл території квартири на місця спільного користування й приватні кімнати жильців відображає два взаємодоповнюючих аспекти життя людини в комунальній квартирі: вимушена публічна взаємодія з сусідами в побуті та й приватне життя[15].

Активісти кооперативного руху на Першому Всеукраїнському з'їзді мусили констатувати, що ліквідація конфліктів, сварок, пліток та інших проявів девіантної поведінки співмешканців є чи не найпершим завданням житлокооперації. В 1920-х роках в міському середовищі помітно розмивання приватності, що було неминучим в умовах вимушеного співжиття. Внутрішні, приватні сімейні проблеми перетворювалися на об'єкт втручання квартирної громадськості. Втручання в життя людини, максимальне звуження приватності відбувалося під офіційним гаслом "боротьби за культурність". Й хоча ті ж активісти кооперативної реформи визнавали існування особистого життя членів кооперативу, однак вважали цілком можливе втручання заради "поваги до приватного та громадського життя кожного із членів кооперативу"[16].

Дійсно, ситуація в перенаселених квартирах була надзвичайно складна. Побутові суперечки, боротьба за квадратні метри, спроба відокремити й захистити свій приватний простір вимотували радянських людей. Крім того, така боротьба йшла в умовах крайньої матеріальної скрути співмешканців, бюрократичної бездушності, невизначеності житлового кодексу та плутанини радянського законодавства. Поширеними були звернення правління житлокооперації до домових комітетів дотримуватися законності, оскільки прокуратура повідомляла про лавину скарг мешканців на протиправну діяльність правління кооперативів, що проявлялося у незаконному виселенні або вселенні громадян, відмовою видавати довідки, опечатування приміщень тощо.

Наприклад, типовою була скарга жильців одного з будинків в Одесі до суду, приводом якої була поведінка мешканки квартири, котра відмовлялася пускати на кухню своїх сусідів та не дозволяла користуватися комунальними службами[17]. Оскільки радянське законодавство керувалося виключно ідеєю революційної справедливості, то побутові справи на зразок права користуватися водою чи туалетом заводили радянську юридичну систему в глухий кут.

Про безпорадність цієї системи та недосконалість законодавства, перш за все житлового кодексу, свідчить перевантаження судів. В середині 1920-х років центральні органи влади змушені констатувати, що судові органи країни просто завалені тяжбами громадян з житлових питань. Від усіх цивільних справ 25% складали житлові суперечки. Часом, для того, щоб добитися права проживати у квартирі, користуватися комунальними службами або навпаки, виселити небажаного гостя, доводилося чекати кілька місяців. Для того, щоб розвантажити суди в 1926 р. було створено комісії для примирення при правлінні житлокооперативів, яким надано право вирішувати спірні питання на рівні із судами, оскільки їх рішення мали характер виконавчого листа, що видавався судом. Так, наприклад, в Одесі за рік існування такої комісії було зафіксовано 504 справи, які розподілялися наступним чином: справи ініційовані правлінням житлокоопів проти пожильців – 158, жильцями проти правлінь – 304 й жильцями один проти одного – 42[18].

Ще в першій половині 1920-х років радянська влада була змушена визнати, що житлова проблема не вирішується в країні, більше того, вона значно погіршилася і вже були вичерпані ресурси адміністративних заходів. Один із діячів житлової кооперації писав у 1925 р.: "Якщо два-три роки тому політика була направлена на "ущільнення тих, хто широко живе", в межах "голодної" норми й на заселення відібраних залишків тими хто потребує житла то сьогодні всім стало зрозуміло, що ця міра не дасть позитивних результатів"[19].

Ліквідація приватної власності у місті та "квартирний переділ" не вирішили житлової кризи, але відкрилися нові аспекти цієї проблеми. Звичайно, новий складний соціальний організм, як комунальна квартира потребував певної регламентації та формування власних правил.

Якщо попередні форми вимушеного співіснування – робітничі бараки, сільські родини мали традиційні, вироблені віками стосунки в середині ієрархії простору, або зміцнювалися спільними корпоративними інтересами, то комунальні квартири, як уже зазначалося, являли собою у більшості випадків конгломерат різнобарвних інтересів, які долею випадку мали жити в одній квартирі.

Від початку 1920-х років будинками заправляли коменданти та домові комітети, яких обирали на загальних зборах мешканців, звичайно, з урахуванням класових пріоритетів. Активісти часів військового комунізму себе не виправдали в першу чергу тому, що їм не вдалося вирішити головного завдання – підтримання нормального санітарного та технічного стану будинків. Скасування квартирної ренти в будинках, що належали промисловим підприємствам, призвело до постійного руйнування житлового фонду й відповідно до погіршення умов проживання. Фінансово будинки знаходилися на балансі управління комунального господарства міста, що існувало у режимі суворої економії коштів. Тому на початку 1920-х років найважливішою проблемою стало знайти таку форму управління, яка б змогла зупинити подальшу руйнацію житлового фонду країни.

Формою самоорганізації громадян стала житлова кооперація, на яку більшовицьке керівництво покладало особливі надії. Житлові кооперативи двадцятих мали два джерела формування – державна підтримка та адміністрування з одного боку й ініціатива громадян. Держава надавала пільгові кредити житлокооперативам, в першу чергу на придбання дефіцитних будівельних матеріалів, крім того окремі кооперативи могли згідно закону про Кооперативне житлобудівництво та орендну кооперацію від 1923 р. заробляти кошти шляхом здачі в оренду вільної площі “нетрудовим елементам”. Отримавши підтримку влади, кооперативи почали швидко множитися. Іноді цей процес підштовхувався згори. Так, в Одесі відбувся досить характерний для того часу випадок – в будинку 46, по вулиці Кузнечній, на першому організаційному засіданні жильців настрій був проти кооперативу й загальні збори постановили відкласти це питання, однак робітнича частина будинку з 16 робітників за вказівками житлоспілки взяла на себе ініціативу організації кооперативу, прийняла статут, підписала зобов’язення й так далі[20].

Потрібно зауважити, що все ж таки створення кооперації було вигідно самим громадянам, які готові були встановлювати певні правила для того, щоб підтримувати мінімальний порядок в будинку, забезпечувати себе водою та паливом, ремонтувати будівлі. Про це свідчить стабільно високий відсоток службовців (достатньо освіченої та заможної верстви) у складі кооперативів. Так, у Полтаві серед членів кооперативів у 1923 р. робітників було – 25%, а службовців – 37%, у 1925 р. відповідно 38% та 39%[21]. А в деяких містах кількість службовців серед членів кооперативів узагалі була домінуючою. Так, наприклад, в Києві у 1926 р. співвідношення між службовцями та робітниками було 41% до 14%[22]. Отже, житлові орендні кооперативи були єдиним виходом для більшості громадян пристосуватися до нових умов існування й використати прихильність більшовицької житлової політики для того, щоб самотужки покращити свої умови проживання.

Існували також відомчі або державні будівлі, що знаходилися у власності органів влади, профспілок чи окремих великих заводів, трестів. Стан житлових будинків, які належали великим підприємствам, був абсолютно незадовільний. Становище робітників погіршувалося з кожним роком, особливо гостро ця проблема постала в Донбасі. Було створено навіть спеціальну комісію Раднаркому УРСР, яка обстежила 6 рудоуправлінь й констатувала, що 66% житлового фонду потребують негайного ремонту[23].

Нетипова для того часу була ситуація навколо будинків, що належали партійним профспілковим або радянським органам влади в містах. Як правило, це були будинки досить комфортні, наділені такими “надзвичайними” вигодами, як водогін, каналізація, парове опалення. Так, в Одесі було обстежено 316 будинків, які знаходилися у власності партійних, державних та профспілкових органів, і виявлено, що серед них 232 були обладнані водогоном та каналізацією, а ще 46 лише частково[24]. Отже, майже 90% будинків, пристосованих для проживання партійних та радянських службовців, мали централізоване водопостачання. Для порівняння можна згадати, що з 284 будинків, що належали житлово-орендним спілкам та приватним орендаторам, лише 68 мали водогін та каналізацію[25].

Будинки для радянського керівництва відповідно давали досить високий дохід, оскільки заселені були достатньо забезпеченими громадянами, що свідчило про поступове відновлення соціальної ієрархії міської забудови. Майже половина таких будинків мали місячний прибуток 300 та більше карбованців. Це давало можливість самостійно проводити поточний та капітальний ремонт приміщень, вкладати кошти в озеленення та благоустрій територій.

Довгий час залишався значний відсоток "диких" будинків – будівель, що знаходилися у віданні відділу комунального господарства міста (откоммунхоз). Це були будинки, переважно на околицях, які через невелику кількість жителів не могли бути перетвореними на кооперативи, а їх загальний поганий стан не приваблював приватного орендатора. Так, в Одесі у 1925 р. нараховувалося 1,137 таких будинків, які знаходилися на утриманні міста й майже 90% з них потребували капітального ремонту[26].

Житловий дефіцит у 1920-х роках став досить серйозною проблемою для радянської влади. Квартирний переділ, який почали проводити в Україні з 1919 р. себе не виправдав, оскільки мав швидше ідеологічне, ніж прагматичне завдання. Спроба нової влади шляхом експропріації вирішити житлову кризу була швидше марним кроком в нікуди. Стабілізація буденності в місті на початку 1920-х викрила цю болючу соціальну проблему. Став помітним наростаючий приріст міського населення, що зводило нанівець адміністративні зусилля влади у вирішенні кризи, через що міста були зовсім неготові до великої кількості мігрантів 1929 – 1933 рр., яких "сталінський перелом" штучно витісняв із села.

---

[1] Пажитнов А.Очерки по истории рабочего класса на Украине. – Б.м., 1925. –164 с.; Леляк І. Підвищення добробуту українського народу за 50 років радянської влади. – К., 1967. – 25 с.; Історія робітничого класу Української РСР. У 2-х т. – Т.2. – К., 1967. – 567 с.

[2] Allen R. The Standard of Living in the Soviet Union 1928 – 1940 // Journal of Economy History. – Willmington, 1998. – Vol.58. – №4. – P.1063 – 1089; Фицпатрик Ш. Повседневный сталинизм. Социальная история советской России в 30-е годы. – М., 2001. – С.332; Лебина Н. Повседневная жизнь советского города: нормы и аномалии 1920 – 1930 годы. – Санкт-Петербург, 1999. – С.316.

[3] Пшенников А. Эволюция градостроительных концепций жилой среды. – Автореф. дис. на соискание учен. степ. канд. архит. – М., 1965. – С.21.

[4] Ленін В.І. Повн. зібр. творів. – К., 1973. – Т.34. – С.298 – 299.

[5] Лебина Н. Вказ. праця. – С.182.

[6] Київські неокласики / Упор.Віра Агеєва. – К., 2003. – С.293.

[7] Вишневський А. Серп и рубль. Консервативная модернизация в СССР. – М., 1998. – С.86.

[8] К разрешению жилищного кризиса // Жилище рабочего. – 1924. – №1. – С.11.

[9] Центральний Державний Архів Вищих Органів Влади та Управління України. – Ф.26. – Оп.1. – Спр.35. – Арк.72.

[10] Там само.

[11] Сирота О. Під знаком культурного зростання // Житлова кооперація України. – 1929. – №1. – С.20 – 21.

[12] Одеський Державний Обласний Архів. – Ф.3. – Оп.1. – Спр.1157. – Арк.96.

[13] Там само. – Арк. 96 – 97.

[14] Утехин И. Очерки по истории коммунального быта. – М., 2001. – С.142.

[15] Там само. – С.11.

[16] Кооперативно-просветительськая и культурно-бытовая работа // Жилищная кооперация Украины. – 1927. – №8. – С.3.

[17] Жилищно-кооперативное строительство. – 1925. – №21. – С.20.

[18] Деятельность одесской комиссии по разбору конфликтов в жилкоопах // Жилищно-кооперативное строительство. – 1926. – №23 – 24. – С.41.

[19] Страшинський Р. Как приступить к организации рабочего жилищно-строительного кооператива // Жилище рабочего. – 1925. – №11 – 12. – С.6.

[20] Кооперирование домов частных орендаторов // Жилищно-кооперативное строительство – 1925. – №19 – 20. – С.61.

[21] Жилищная кооперация в Полтаве // Там само. – №21. – С.37.

[22] Жук. Классовая линия в жилищно-арендной кооперации // Жилищная кооперация Украины. – 1927. – №5. – С.9.

[23] Духовний. Житлово-орендна кооперація в селищах при копальних і промислових підприємствах // Житлова кооперація України. – 1929. – №10. – С.5.

[24] Кесслер Д. Итоги ремонтной кампании // Жилищно-кооперативное строительство. – 1925. – №21. – С.6.

[25] Там само. – №19 – 20. – С.34.

[26] Там само. – №23 – 24. – С.7.

Ірина ОЛІЙНИК
Київ

ВІДОБРАЖЕННЯ ЕТНОКУЛЬТУРНИХ ВЗАЄМИН НА ПОДІЛЛІ В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XIX СТОЛІТТЯ ЗА МАТЕРІАЛАМИ ПЕРІОДИКИ

У становленні етнографії Поділля важливе місце посідає друга половина XIX ст. Одним з напрямів діяльності дослідників, аматорів цього періоду було створення історико-статистичних, етнографічних описів населених пунктів губернії, оглядів, звітів.

На Поділлі велику роль у цьому відіграв Подільський єпархіальний історико-статистичний комітет, організований у 1865 році при єпархіальному управлінні на базі Кам'янець-Подільської духовної семінарії[1]. Його зусиллями було зібрано та зафіксовано значний фактичний матеріал з традиційно-побутової культури подолян. Публікацію досліджень здійснював щотижневик "Подільські єпархіальні відомості" (далі – ПЄВ). На його сторінках та й у інших періодичних виданнях з'явилося чимало статей етнографічної тематики. Оскільки аматори, краєзнавці, етнографи, що займалися дослідженням Поділля, представляли інтереси, насамперед, православного духовенства, то, зрозуміло, їх основне завдання полягало у зміцненні позицій православ'я на Поділлі на противагу католицизму, уніатству тощо. Тому багато друкованих матеріалів були присвячені темі конфесійних та національних взаємин, як на рівні ієрархічної верхівки та правлячих кіл, так і між представниками нижчих верств населення краю.

Ці матеріали, безпосередньо, мають і етнографічну цінність, бо дають можливість зрозуміти і оцінити етнографічну, соціальну, релігійну ситуацію на Поділлі, розкривають світоглядні позиції, ментальність, звичаєве право українців, взаємовплив між переважаючим корінним населенням – українцями та національними меншинами Поділля, оскільки тут проживали також євреї, росіяни, поляки. Як свідчать матеріали першого загального перепису (1897) Російської імперії, зокрема том "Подільська губернія" (т. 32, 1904 р.), корінне населення, звичайно, становили українці (80,9%). Найбільшими національними меншинами були євреї (12,2%), росіяни (5,2%), поляки (2,3%) та молдавани (0,8%). У невеликій кількості у губернії мешкали й представники інших національностей. Отже, в другій половині XIX ст. на Поділлі склалися умови тісних етнокультурних взаємин між українцями і мігрантами різних часів.

Велику частину публікацій періодики, особливо за 60 – 80 рр. XIX ст., займає тема відносин українського селянства, православного духовенства та євреїв. Автори даних статей порушують проблему ігнорування церкви великою кількістю українських селян, їх недовіру священнослужителям, згубний вплив на православне населення євреїв-корчмарів"[2]. На думку авторів публікацій найприкрішим фактом був останній, який породжував всі інші. Дослідники стверджують, що завдяки роботі православних священиків та сільських громад вдавалося хоч трохи, але протистояти випадкам пияцтва. Так, зі статей "ПЄВ" відомо, що в різних повітах губернії виникали "товариства тверезості": 1859 р. – с. Степанівка Гайсинського повіту; 1860 р. – в селах Слобода, Осіївка, Старо-Осіївка, Лугова, Стара Вербівка Ольгопільського повіту; 1862 р. – с. Білорукавка тощо[3]. Письмові факти свідчать, що через волосного голову і сільських старшин селяни вимагали від поміщиків вигнати зі своїх помість євреїв, які "ніби-то займаються землеробством", а насправді – живуть шахрайством і здирництвом[4]. З іншого боку – "товариства тверезості" розробили закони й для українських селян. Їм заборонялося відвідувати шинки в робочі дні, за порушення закону стягувалася "грошова пеня", а в разі неодноразового порушення передбачалося притягнення до суду, виручені ж кошти йшли на сільську приходську школу[5]. За рік – два перебування в "товариствах", як зазначають автори публікацій, у селян зріс рівень життя і достатку, а "жидівські корчми" спустошувалися,

© І.Олійник

руйнувалися, євреї тікали в сусідні села[6]. На жаль, письмові факти говорять про те, що кількість таких "товариств" поступово зменшувалася. Православні священики намагались через церковні служби та проповіді впливати на поведінку селян, але це було вкрай важко. Адже замість відвідання "храму Божого" у неділю та свята селяни поспішали на ярмарки, де знаходився будь-який привід зайти в корчму: продаж чи купівля товару, вдалі чи невдалі торги, зустріч кума-брата-свата тощо. Причому, в один такий ярмарковий день, як зазначають дослідники, деякі селяни могли "пустити на вітер" заробіток цілого тижня чи ціну всього привезеного на ярмарок[7].

Тут-таки, поряд з негативною оцінкою діяльності євреїв та їх згубним впливом на українське селянство, автори статей ставлять в приклад єврейську конфесійну та національну самосвідомість. Адже, як свідчать факти, євреї ніколи не працювали в "святочтимую" ними суботу чи будь-яке інше єврейське свято (на відміну від українців), а свої ярмарки, що припадали на ці дні, переносили до наступного християнського свята чи неділі[8].

Дослідники, описуючи різні повіти Подільської губернії, подають аналогічні відомості про взаємини українських селян та євреїв, що говорить про типовість ситуації і аж ніяк не про упереджене ставлення авторів публікацій до єврейського населення Поділля.

Так, наприклад, етнограф-аматор І.Успенський, лише проїжджаючи Поділлям, реально змалював картини сільського життя. З його записів дізнаємось про "здирництво" і "звірства" євреїв, які обраховували сп'янілих селян, торгували горілкою в борг та під заклад, за невчасну сплату боргів подавали українців до судів і залишали останніх часто навіть без даху над головою[9]. Автор зазначає, що шинки в селах виконували ту ж саму функцію, що "для аристократів клуби". Тут можна було побачити не лише чоловіків, а й жінок, дітей, цілі сім'ї, артілі, представників місцевої влади від старости до соцького. А під корчмою в кожному селі, як правило, жебракували 3 – 5 молодих здорових парубків, які просили милостиню не на шматок хліба, а, знову ж таки, на кварту горілки, що й зробила їх жебраками[10]. Останній факт підтверджується й тим, що у XIX ст. відвідувачами шинку все частіше ставали парубки і дівчата, які раніше, за свідченням А.Свидницького, з'являлися дуже рідко. Парубки, зокрема, розпивали часто у корчмі могорич з приводу прийому до парубоцької громади нового члена. Взимку чи погану погоду у корчмі, а влітку біля неї молодь влаштовувала "музики", тобто танці під музику[11].

Після багаторічної боротьби українського селянства за свої права, про що свідчать документальні факти, владою було прийнято ряд законів, які забороняли євреям орендувати сільські шинки, будь-де продавати горілку. Та вони все ж, незважаючи на заборони закону (прийнятого 14 травня 1874 року), через підставних осіб продовжували продавати горілку в шинках, скуповувати приватні будинки і суспільні шинки, продавати селянам горілку в борг, обмінювати її за речі домашнього вжитку та харчові продукти, явно занижуючи їх вартість. Парадоксально, але в цьому часто їх підтримувала та ж сама сільська влада, навіть православне духовенство[12]. Іноді й самі селяни, про що неодноразово зазначається у різних періодичних виданнях, добровільно назад віддавали в оренду євреям сільські шинки, які після скасування кріпосного права належали сільським громадам. Обома сторонами складався договір, що обумовлював грошову суму, яку орендар мусив кожне півріччя передавати до громадської каси, ціну горілки, термін оренди шинку (переважно 2 – 3 роки). Орендна плата використовувалася громадою на ремонт церкви, утримання сільської школи, благодійного товариства, що функціонувало при місцевій церкві. Але більша частина доходу (а він був чималий) залишалася у єврея-орендаря[13]. Як зазначає етнограф М.Яворовський, до 1875 року сільський шинок продовжував залишатися "центром життєвої діяльності в селі", а "горілка стала таким елементом, без якого не обходився ні один випадок в житті селянина"[14]. Корчма була своєрідною нотаріальною конторою. Тут оформлялися і закріплювалися могоричем всілякі договори, угоди. Часто привід випити могорич "допомагав" знайти сам єврей-корчмар. Знаючи, як завжди їх недолюблювали селяни, євреї з властивою їм "дипломатичністю" задобрювали останніх, запрошуючи "розділити" радість сімейних свят (байдуже, що це євреям забороняли їх звичаєві норми, адже прибуток корчмі – понад усе)[15]. Так, окрім платні за горілку, селяни зносили євреям "щедрі дарунки", бо ж "не годиться йти на свято з голими руками"[16]. Православне духовенство засуджувало й боролося з народними

звичаями, що супроводжувалися випиванням горілки (наприклад, весільний звичай “іти на оренду”, звичай на свято “розигри” в перший день Петрового посту “гонити шуляка”), а їх появу пояснювало впливом євреїв[17]. Ще категоричніше священнослужителі ставилися до святкування українцями єврейських родинних свят. У багатьох статтях були звернення до народу чинити опір євреям, відселяти їх з українських сіл тощо.

Незважаючи ні на що, становище євреїв в другій половині XIX ст. на селі залишалося стійким. Адже більшість євреїв, як зазначають етнографи, – це місцеві орендатори, що жили на цих землях давно, пов’язані між собою тісними кровними зв’язками, проявляли взаємну моральну і матеріальну підтримку, вдало вели свою “комерцію”, а отже, – фінансово міцно стояли на ногах. Саме тому українські селяни, будучи в скрутному становищі, не мали іншого вибору, як іти за допомогою до тих же євреїв. Як говорить народна приказка: “Як біда, то до жида”. Останні ж (звичайно не в шкоду собі) “виручали” селян грошовою позикою, “допомагали порадою”, чим ще більше заганяли селян у кабалу. Євреї давали позики під високі проценти, вдвічі менше платили селянам за роботу, замість грошей давали “квитки”, на які примушували їх купувати горілку в своєму шинку. Автор наводить приклади протидії безчинствам євреїв такі, як, наприклад, створення сільських банків для грошових позик селянам під невеликі проценти, подає інформацію про вже діючий такий селянський банк в с. Ольшанках Проскурівського повіту[18]. На жаль, це були лише поодинокі спроби звільнитися від постійної “опіки” євреїв.

Як бачимо з публікацій, відносини між українським селянством та євреями склалися дуже непрості, подекуди навіть ворожі. Як зазначають дослідники, селяни терпіли до останнього, а потім могли знищити і єврея, і його шинок; проїжджаючи по Поділлю, іноді можна було натрапити на місце пожарища, покинутий шинок тощо[19].

Не оптимістичніша ситуація склалася на період другої половини XIX ст. і в містах. Тут під контролем євреїв знаходилися практично всі галузі ремісництва, міської торгівлі і промисловості[20]. Оскільки православні ремісники не мали всіх необхідних засобів для діяльності, були змушені влізати у позики до євреїв, а за їх неможливу сплату відпрацьовували, віддаючи їм весь свій заробіток, таким чином перетворюючись з вільного ремісника на безправного раба. Для протистояння цьому в Кам’янці-Подільському, про що знаходимо відомості у багатьох публікаціях “ПЄВ”, при православному братстві була створена реміснича школа. Її метою стало навчання різним ремеслам (столярна справа, різьба по дереву, чоботарство, вишивка та ін.) дітей-сиріт, які б у перспективі змогли створити належну конкуренцію євреям, звільнитись від їх “опіки”, працювати без їх посередництва, а отже, – чесно, кваліфіковано виконувати свою роботу і отримувати за неї плату[21].

Виходячи з письмових фактів, свідчень дослідників, етнографів, можна стверджувати, що взаємини єврейського і українського населення Поділля були дуже тісними, але мали далеко не позитивні результати для останніх. Та навряд чи можна за все звинувачувати лише євреїв. Причиною того, що українці не могли відстояти своїх прав, а здобуті позиції дуже швидко здавали назад, часто ставали вони ж самі, проявляючи такі національні риси характеру, як, зокрема, – довірливість, доброта, наївність, щирість, щедрість. Ще однією з причин такого стану речей науковці вважають підтримку євреїв поляками-католиками, які використовували їх, як один з засобів знищення православ’я. Мова йде, зокрема, про передачу поляками в оренду євреям деяких православних церков[22]. Найяскравіше відбились ці події в усній народній творчості. Одним з таких прикладів є гаївка “Жельман”[23]. Вона розповідає, як єврея Жельмана – орендатора церкви – селяни просили за відповідну платню відкрити їм православний храм для Великодньої служби, а потім (що властиво українцям) ще й дякували Жельману за таку його “милість”.

У багатьох публікаціях автори констатують факти страшного знущання панів-поляків. В той час, коли селяни будували поміщицькі маєтки, їх православні церкви поляки оббудовували корчмами і віддавали в оренду євреям[24]. Дослідники також наводять факти підпалу будинків православних священиків; відбирання церковних земель та передачі їх польським панам, костелам, в оренду євреям; підкупу горілкою селян та вимагання від них лжесвідчень проти православних священиків. Все це здійснювалося за наказом польської шляхти[25].

Очевидно, що боротьба поляків-католиків проти православного населення Поділля

здійснювалася не на рівні конфесійних розбіжностей, а проти православ'я, як прояву національної самосвідомості українців. Така релігійна й політична ситуація на Поділлі, що склалась до середини XIX ст., була спричинена насамперед 300-літнім насаджуванням католицизму, ставленням до православ'я панівних класів, як до "холопської віри", що й призвело до його занепаду, переходу в католицизм та унію великої кількості православних заможних українців. Публікації даної тематики вражають суперечливістю фактів, неоднозначним ставленням українців до поляків та їх конфесійної належності. Так, етнографи зазначають, що українці не любили "ляхів", а вже через це називали католицизм "вірою ляцькою і вірою панською". Це ніяк не стосувалося польських селян, яких українці навіть не вважали "ляхами", а називали "мазурами". Польські селяни часто відвідували православні храми, а українці – костел, при цьому молячись лише українською мовою. Вони не бажали міняти православну віру на католицьку, але абсолютно байдуже ставились до різниці між ними; не знали основних православних молитов; вдома мали ікони із зображенням як православних святих, так і католицьких чи уніатських[26]. Всі ці факти вказують на те, що зацькованим, замордованим українцям було, очевидно, не до високих релігійних субстанцій, коли вони бачили, що "пан дере, жид дере і піп не спускає"[27].

Найсуттєвішими ж причинами такого становища українців були аж ніяк не їх ментальність та національні риси характеру, а убогість, неосвіченість, неписьменність, незадовільне соціальне забезпечення і, як наслідок, фактична безправність трудящих мас. Так, дані вище згадуваного перепису населення вказують, що на кінець XIX ст. в Подільській губернії грамотних було лише 15, 5%, з них всього 0,06% мали вищу освіту і 0,56% – середню. Серед селян, які складали 92,6% всього населення губернії не було жодного, хто би мав вищу або середню освіту. Серед неписьменних були головним чином селяни, ремісники та робітники. На жаль, ці факти, які, як на мене, є основною причиною важкого становища українців другої половини XIX ст., замовчувались авторами публікацій. І це зрозуміло, оскільки їм, як представникам офіційної російської влади, було вигідно перекладати відповідальність за всі біди українців на поляків та євреїв, тим самим прикриваючи загарбницьку політику російського самодержавства щодо українців.

Взагалі до Поділля, як до нового приєднаного краю Російської імперії, нова влада ставилась з пересторогою, бо добре пам'ятала підтримку українцями польського повстання 1830 – 1831 та 1863 – 1864 рр. при спробі поляків повернути Поділля. Ні влада, ні її надійна опора духовенство, кількість якого постійно збільшувалася, не контролювали ситуацію, не знали чого очікувати від подолян, не розуміли чи його населення є більше католиками чи православними. Ці побоювання мали реальні підстави, про що свідчать документи, фольклорний матеріал, зафіксований дослідниками-етнографами тощо. Досліджуючи, наприклад, тексти і мелодії подільських колядок, щедрівок, гаївок можна простежити в них полонізми. Поряд з українськими піснями з'явилися католицькі та уніатські, що виконувалися українцями "ламаною польською"[28]. В середині XIX ст. таких "панських коляд" (польських), як стверджують дослідники, знали і подільські селяни поряд зі своїми "мужицькими" (українськими). Тому деякі етнографи безпідставно зазначали, що українські обрядові пісні були потіснені польськими[29]. Та варто зазначити, що це був суб'єктивний погляд. Адже відомо, що не лише українці співали польських пісень, а й польські селяни виконували численні українські колядки й щедрівки. Те саме стосується й українських гаївок, в які були привнесені лише окремі полонізми[30]. Ці факти й давали підстави польським етнографам стверджувати, що Поділля є невід'ємною частиною Речі Посполитої. Та зафіксовані зразки фольклорного матеріалу є нічим іншим, як звичайним свідченням міжнаціональних та міжконфесійних взаємин подолян з поляками.

Зрозуміло, що явище етнокультурних взаємин в другій половині XIX ст. було характерним для всієї території Поділля, де проживали і тісно контактували поляки, євреї, українці тощо. Автори публікацій даної тематики (а переважно це були представники духовенства) відстоювали позицію офіційної влади, а тому, з політичних міркувань, бачили лише негативний вплив євреїв та поляків на українське населення. Часто у їх статтях зустрічаються суб'єктивні судження і висновки, трактування окремих випадків як масових явищ, перекручування фактів та перебільшення їх значення тощо. Крім того, у публікаціях недостатньо висвітлювалися

етнографічні особливості українців. Беручи до уваги всі ці факти, можемо стверджувати, що більшість матеріалів періодичних видань другої половини XIX ст. мають політичне забарвлення і не є об'єктивними. Тому негативну оцінку взаємин українців з представниками єврейської та польської національностей не можна вважати однозначною і сприймати, як єдино існуючий погляд, – існували й інші думки, навіть діаметрально протилежні. Та все ж, незважаючи на всі вище вказані недоліки, матеріали періодики, присвячені темі етнокультурних взаємин на Поділлі в другій половині XIX ст., мають етнографічну цінність з погляду накопичення фактичного матеріалу. Вони дають можливість зрозуміти світоглядні позиції, ментальність народу; походження багатьох звичаїв, традицій, місцевого фольклору; допоможуть пояснити, чому склалися такі непрості стосунки між українцями, росіянами, поляками, євреями в минулому та знайти причини сучасних, хоча дещо й завуальованих, міжетнічних взаємин в Україні.

---

[1] Учреждение Комитета для историко-статистического описания Подольской епархии // Подільські єпархіальні відомості (далі – ПЄВ). – 1865. – №13. – С.302.
[2] Снігурський Г. Поучение о пьянстве // ПЄВ. – 1870. – №12. – С.313 – 315.
[3] Троїцький П. Желание трезвости, образование и заметка об обществах трезвости в Подольской епархии // ПЄВ. – 1862. – №13. – С.415 – 419.
[4] Там само. – С.416.
[5] Там само.
[6] Там само.
[7] Захаревич М. О торгах и ярмарках в воскресные и праздничные дни // ПЄВ. – 1864. – №17. – С.606 – 608.
[8] Там само. – С.611.
[9] Успенський І. Путевые впечатления проезжавшего по Юго-Западной России // ПЄВ. – 1866. – №21. – С.783 – 790.
[10] Там само. – С.788.
[11] Боржковський В. "Парубоцтво", как особая группа в малорусском сельском обществе // Киевская старина. – 1887. – Август. – С.772.
[12] Яворовський М. О вредном влиянии, какое производят на поселян евреи, торгующие в сельских шинках // ПЄВ. – 1875. – №10. – С.309 – 316.
[13] Павлович О. Случай недальновидности крестьянского самоуправления // ПЄВ. – 1869. – №3. – С.121 – 126; Страничка из истории одного села // Православная Подолия. – 1908. – №8 – 9. – С.150; Путевые очерки Подолии // Киевская старина. – 1884. – Март. – С.654.
[14] Яворовський М. Вказ. праця. – С.311.
[15] Там само.
[16] Там само. – С.314.
[17] Беседа к сельским прихожанам // ПЄВ. – 1863. – №2. – С.59 – 64; Обычай "іти на оренду" // ПЄВ. – 1881. – №48. – С.570; М.С. Местный народный праздник, именуемый "розыгры" // ПЄВ. – 1884. – №23. – С.468.
[18] Павлович О. Особенность современного отношения жидовского племени к крестьянскому народонаселенню // ПЄВ. – 1867. – №2. – С.42 – 52.
[19] Успенський І. Путевые впечатления проезжавшего по Юго-Западной России // ПЄВ. – 1866. – №21. – С.789.
[20] Троїцький П. Братский ремесленый приют // ПЄВ. – 1867. – №5. – С.155 – 162.
[21] Там само; О приюте для сирот и ремесленой школе, устроеных в Каменец-Подольске православным Иоанно Предтеченским братством // ПЄВ. – 1867. – №9. – С.317 – 319 та ін.
[22] А.К. О простонародных праздничных обычаях – коляде и гаивке в Каменецком, Проскуровском и Ушицком уездах Подольской губернии // ПЄВ. – 1868. – №11. – С.343.
[23] Там само.
[24] Синицький Д. Религиозная сторона жизни нашего народа // ПЄВ. – 1865. – №12. – С.526.
[25] Кое-что о былой жизни нашего духовенства // ПЄВ. – 1866. – №19. – С.687.
[26] Синицький Д. Вказ. праця // ПЄВ. – 1865. – №3, 4.
[27] Синицький Д. Наш простолюдин в отношениях своих к пастирям церкви // ПЄВ. – 1862. – №18. – С.589.
[28] А.К. О простонародных праздничных обычаях… // ПЄВ. – 1868. – №11. – С.340.
[29] Там само. – С.341.
[30] Там само. – С.343.

Наталія РОЗИНКА
Київ

РІЗДВО У ЗВИЧАЯХ ТА ОБРЯДАХ ІТАЛІЙЦІВ (кінець XIX – початок XX століття)

Генеза календарних звичаїв і обрядів Італії – спадкоємиці античного Риму – має велике значення для історії культури європейських народів. Італія – одна з країн, де в давнину сформувався весь комплекс календарних свят, на основі синтезу компонентів нової релігії та язичницького ритуалу. Риси і відголоски свят давнього як християнського, так і дохристиянського Риму можна простежити і в багатьох італійських обрядах, звичаях, які відносяться до зимового циклу свят, котрі широко побутували ще в кінці XIX – початку XX сторіччя, а подекуди й протягом XX сторіччя. Зимовий період у стародавніх римлян був насичений святами – на початку грудня відзначали завершення осінніх польових робіт, а наприкінці січня – початок весняної сівби. Прив'язка цих урочистостей до зими, а не до осені та весни, пов'язана з м'яким кліматом Апеннінського півострова. До свят, які є безпосередніми попередниками Різдва, можна віднести консуалії, сатурналії та опалії, які були приурочені до зимового сонцестояння і знаменували собою початок нового календарного року (за календарною реформою Гая Юлія Цезаря у 46 р. до н.е. дату початку року було перенесено з 1 березня на 1 січня)[1]. Якщо в українців святки тривають від Різдва (тобто Святого Вечора) до Водохрища, то сучасний цикл різдвяно-новорічних свят італійців починається раніше і складається з новени, вечора напередодні Різдва, власне Різдва, Нового року та Епіфанії (в українському варіанті – Водохреща)[2].

Календарна обрядовість італійців (в тому числі різдвяні свята) знайшла своє відображення в роботах італійських авторів в основному першої половини XX століття та повоєнних років (1950-ті – 1960-ті роки). Так, відомий етнограф і фольклорист Паоло Тоскі досліджував обряди річного циклу всієї Італії[3], в той час як більшість авторів вивчали етнографічні особливості окремих регіонів країни[4]. На пострадянському просторі найбільше уваги етнографії Італії приділила Н.А.Красновська[5]. Ця ж дослідниця написала розділи "Народы Италии" до трьох томів праці "Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы"[6].

Всебічно висвітлити усі свята цього циклу, а також усі локальні відмінності Італії в межах однієї статті уявляється неможливим, тому розглянемо власне Різдво та дев'ять днів, що йому передують у загальних рисах на території всієї Італії в часовому проміжку кінець XIX – початок XX століття.

16 грудня розпочинається новена (від nove – дев'ять) – дев'ятиденний підготовчий до Різдва період, тісно пов'язаний з офіційним католицьким культом[7]. В перший день новени в італійських сім'ях прийнято влаштовувати так звані презепе (presepio, presepe) – різдвяні ясла з глиняними, порцеляновими чи картоновими фігурками св. Марії, св. Йосипа, Христа-немовляти та деякими іншими персонажами цієї євангельської легенди. Італійське презепе близьке до українського "вертепу" і споріднених явищ інших народів: білоруської "бетлейки", польської "шопки"[8] тощо. В час новени італійці щоранку збирались біля домашнього презепе, запалювали свічки і читали молитви.

Вочевидь, в минулому в Італії, як і в багатьох інших європейських країнах, в дні, які передують Різдву, тобто в період новени, групи молодих людей чи дітей ходили від хати до хати, співали або читали різдвяні пісні, за що отримували винагородження від господарів. Передріздвяний спів і музику теж називають "новена"[9]. Цей обряд є аналогом українського колядування, яке, до речі, теж відбувається не лише на саме Різдво: на Покутті діти йдуть

© Н.Розинка

колядувати вже на Святий вечір, на Наддніпрянщині, Слобожанщині та Гуцульщині – на перший день Різдва після закінчення богослужіння в церкві, на Західному Поділлі – на другий день Різдвяних свят уранці[10].

Звичай ходити з піснями, які віншують щастя, здоров'я, родючість, багатство родині і господі, побутував ще в дохристиянські часи у багатьох європейських народів (зокрема греків, сербів, болгар, румунів, білорусів). В основі цих звичаїв була свята віра в магічну силу слова. Ще у середньовічних римлян хлопці на Різдвяні свята обходили двори й співали "калєнди", отримуючи за це дари. Вони часто переодягались в жіночий одяг, хто в масці з сопілкою, хто з калаталом. На Різдво вранці два юнаки з гілками оливи і сіллю ходили по хатах з привітанням: "Радості і веселості цьому домові; стільки синів, стільки поросят, стільки ягнят і всякого добра"[11].

Обряд новени ще зберігся в деяких італійських селах. Він може здійснюватись в різний час, виконавцями є найчастіше діти. Так, наприклад, в сільських місцевостях області Лігурії (на північному заході Італії) групи хлопчиків та дівчаток обходили будинки різдвяного ранку. Хлопчикам зазвичай дарували крендель, а дівчаткам – ляльку з солодкого тіста. У Фріулі (північно-східній області) діти і дорослі ходили по хатах напередодні Різдва. Вони носили прикріплену до палиці зірку, співали пастораль і отримували за це гроші, фрукти чи солодощі[12]. На півдні Італії, в місцевості Луканія (область Базиліката) хлопці співали віншувальних пісень вечорами в останні два тижні перед Різдвом. Вони акомпанували собі на саморобних інструментах – купо-купо. Це старовинний інструмент, зроблений з горщика та бляшанки; його отвір затягується шкірою, як барабан. Коли рухати паличку вверх і вниз, виходить низький, глухий, дрижачий звук[13].

Своєрідної форми набув звичай новени у деяких італійських містах. Так, на вулицях Риму ще в середині XX сторіччя можна було зустріти багато горян з південної області Абруцци та Лаціо (область Риму). Вони грали на волинках, сопілках і, зупиняючись перед вуличними зображеннями мадонн, виконували колискову Христові (ninna-nanna)[14]. В наші дні у Римі з'являються лише поодинокі фігури народних музикантів, які збираються зазвичай на площі Навона, де виконують свої новени перед великим презепе, який щорічно встановлюється тут італійською владою[15].

У багатьох містечках південної області Калабрія, таких, як Котронея (провінція Кротоне), Серра Сан Бруно (пров. Вібо Валенція), Соверато (пров. Катандзаро) досі виступають народні театри (живий Презепе) зі справжніми акторами, які зображають події народження Христа так, як це розповідається в святому писанні[16].

На Сицилії ще наприкінці XIX сторіччя протягом усіх днів новени різдвяні сонати і кантати виконували мандрівні сліпі співаки під акомпанемент скрипок і контрабасів. Вони шукали будинки заможніх сімей, де господарі хотіли послухати новену. Під час її виконання на вулицях сицилійських міст було прийнято запалювати перед зображенням святої сім'ї 9 свічок та співати 4 сонати. На Сицилії сліпі співаки виконували новену надворі, в той час як пастухи-гравці на волинках та інші музиканти віншували господарів у хаті, зображаючи при цьому святе сімейство[17]. У бідних кварталах міст цього острова подекуди ще досі на вулицях зустрічаються багато ікон, які зображають сцену народження Христа. В дні новени їх прикрашають гілками пінії (сосни), індійськими фігами і рясно посипають бавовною, яка імітує сніг. Усі дев'ять вечорів жителі міст збираються біля цих вівтариків, щоб читати молитву, яка нагадує східні молитви, і наспівувати журливі різдвяні пісні. Вже з середини XX сторіччя з народними співаками і гравцями на волинках успішно конкурували оркестрики (з двох скрипок, контрабаса і тромбона)[18].

Неодмінним співом пісень супроводжувалась новена і в Неаполі. В середині XIX сторіччя головними виконавцями різдвяних новен були селяни з області Базиліката, які грали на двох видах волинок (цзампонья та ченнамелла). Зазвичай вони з року в рік приходили в одні й ті самі заможні сім'ї, в останній день новени отримували плату від господарів і потім розділяли з ними сімейну святкову трапезу. Два гравці на волинках неодмінно присутні і серед персонажів неаполітанського презепе.

Останній день новени – переддень Різдва (la vigilia di Natale). У багатьох народів з давнини існує традиція перед кожним великим святом року дотримуватись більш-менш тривалого

періоду посту та покаяння. За народними уявленнями, це повинно привести до повного очищення і відвести зло від нового року, що наближається. Головне, що лишилось від цієї традиції в Італії, – це голодування протягом останнього дня новени і пісна вечеря увечорі цього дня, в переддень Різдва (подібний звичай зустрічаємо і в Україні). Її ритуальний характер підтверджується обов'язковим вживанням певного числа постійних страв. Проте якщо для всієї України це число однакове – 12, то в Італії спостерігаємо більші локальні відмінності. Так, в Абруцци на столі повинно бути 7 страв (сочевиця, біля квасоля, білий турецький горох, варені боби, приправлені суслом і медом, темна капуста, рис, зварений в мигдалевому молоці і макарони з сардинками в соусі з грецьких горіхів), в Апулії (область на півдні Італії) – 9 страв, а в селах грецького походження на Салентинському півострові – 13 сортів фруктів. Порушення цих традицій може, за народними повір'ями, принести нещастя. Неодмінна приналежність вечері в переддень Різдва по всій Італії – великоголові вугрі. В стародавньому Римі вугрі були ритуальною стравою на святі сатурналій. Також в цей день у багатьох місцях прийнято їсти й інші види риби та морських молюсків. Наприклад, Фріулі властива сушена тріска, Неаполю – устриці та інше.

Вочевидь, в минулому на вечерю в цей вечір в багатьох областях країни було прийнято випікати вироби з солодкого крутого тіста з муки і мигдалю, замішаного на суслі. Як загальноіталійська назва цього тіста "мостаччуоло" (mostacciuolo), так і особливо місцеві його назви (сицілійська mustazzolu, неаполітанська mustacciuolo, п'ємонтська montaceul, фріульська mostazzons) яскраво вказують на те, що воно веде своє походження від солодкого тіста, відомого в стародавньому Римі під назвою mustaceum або mustaceus.

В кожній області Італії в передріздвяний вечір готують до вечері, окрім спільних для всієї країни страв, також місцеві їства та солодощі. Так, у Фріулі це – солодке тісто з муки, яєчного жовтка, масла і цукру, розкатане, нарізане смужками і підсмажене на топленому свинячому салі (crostul), мигдальна нуга (mandolat) і солодкий крендель (colaz). В Неаполі – різні види сушених фруктів, макарони, кілька сортів цвітної капусти, вироби з солодкого тіста з медом і, головне, "сусамьєллі" (susamielli) – кондитерський виріб з солодкого мигдалевого тіста, іноді в формі букви S. Ця передріздвяна страва, безсумнівно, побутує в Неаполі вже багато століть, на що знову ж таки вказує її назва. Вона походить від латинського sesamum і давньогрецького σήσαμου (сезам, кунжут). За свідченням італійського письменника Луїджі Сеттембріні, в давнину сусамьєллі робили з кунжуту і подавали як традиційну страву під час сатурналій. Він вважає, що цей вид тіста – грецького походження. Не випадково тому в сучасній Італії воно побутує саме в Неаполі – відомо, що це місто виникло як давньогрецька колонія[19].

25 грудня вся Італія відзначає Різдво (загальноітал. Natale). Саме на цей час припадає зимовий сонцеворот, а отже, найбільші народні святкування. До речі, на Сході здавна 25 грудня відзначали народження бога Мітри – "непереможного сонця"[20]. Найраніше Різдво було запроваджене у 30-х роках II сторіччя в Александрії[21], проте, що цікаво, лише на початку IV сторіччя дата Різдва була перенесена з 6 січня на 25 грудня[22].

Відзначають Різдво в колі сім'ї, про що говорить прислів'я: "Natale con i tuoi, Pasqua con chi vuoi" – "Різдво зі своїми, а Паску – з ким хочеш"[23]. Найважливіший елемент в обрядовості цього свята – запалення різдвяного поліна (ceppo, zocco, ciocco) (у всіх регіонах, окрім Сицилії), вогонь якого підтримують до Нового року, а в деяких місцевостях – до Епіфанії (6 січня)[24]. Різдвяне поліно присутнє і у інших європейських народів: у сербів та хорватів поліно обов'язково має бути дубовим і називається бадняк, у німців – weinachtsblock, winnachtsploech, у шведів – julblock, у англійців – yule-log, у французів поліно зрубане з оливкового чи іншого плодового дерева і зветься calignaou[25].

Очевидно, цей обряд побутував ще в дохристиянські часи. І в середньовіччі італійські християни не забували, що він – спадщина давніх часів. Це засвідчують, наприклад, проповіді сієнського святого Бернардіна, спрямовані на його викорінення. Говорячи про запалення різдвяного поліна, Бернардін вигукує в своїй проповіді 1425 р.: "Чому таким чином в Різдві заперечується віра і чому свята Бога заміщуються святами диявола?"[26] Подібні закиди на адресу українських дохристиянських вірувань і обрядодій знаходимо в українського полеміста XVI сторіччя Івана Вишенського, у Густинському літописі XVII сторіччя.

Пізніше в Італії з цим обрядом відбулось те саме, що і з багатьма іншими народними

традиціями. Дохристиянський обряд не був викорінений, але радикально трансформувався, запозичив багато нових елементів. Народ Тоскани називає це свято просто чеппо (поліно), а одна з фріульських назв поліна – надалін (від фріульського Nadal – Різдво).

Запалення поліна у будинках італійців відбувалося дуже урочисто. Розпалити його мав голова сім'ї, оточений своїми дітьми та родичами. У деяких місцях, наприклад, на острові Сицилія, поліно благословляв священик. Далі відбувались дії, пов'язані як з давніми традиціями, так і з новими. В південній області Абруцци, наприклад, у вогнище клали потроху від усіх страв, які їли на вечерю. Тут же поліно кропили вином і клали на нього монети. В сусідній області Апулії вважали, що горіння поліна символізує очищення від першородного гріха.

З часом подібні обряди отримали в Італії християнське осмислення. Так, у деяких місцях, як і в давні часи, продовжували скроплювати поліно водою, але вважали, що це робиться, щоб нагадати кров Христа. На півдні, в області Молізе голова дому окроплював поліно святою водою, потім підіймав його і, перш ніж покласти у вогнище, малював ним хрест у повітрі і благословляв вогнище. А всі інші навколо вигукували: "Хай живе Ісус" (Viva Gesu!). В Тоскані навколо вогнища ходили діти з зав'язаними очима, били по поліну щипцями для вугілля так, що воно сипало іскрами. При цьому діти співали особливу пісеньку, яка нібито мала силу викликати на дітей дощ солодощів та інших подарунків.

Очевидно, що віра в магічну дію головні від поліна проти поганої погоди теж походить від первісних вірувань. Вугілля від поліна закопують також в землю на полях, щоб врятувати від негоди урожай[27]. У інших народів зустрічаємо подібні звичаї: серби обносять головешку навколо вуликів і залишають в саду, французи оббігають сади і поля з палаючими солом'яними факелами, обпалюючи мох на деревах. Окрім того, у різних місцевостях Франції зберігають різдвяну головешку і запалюють її під час грози, щоб вберегтися від неї, вбачаючи зв'язок поліна з громом за правилом similia similibus curantur – подібне виліковується подібним. Подекуди французи кладуть головешку під ліжко для порятунку від комах[28]. Як бачимо, різдвяне поліно у народів Західної Європи за своїми функціями подібне до свічки, освяченої на Стрітення в Україні.

За народними віруваннями, цілющі властивості має попіл від поліна. Його також зберігають, і селяни, взявши пучку попелу в пальці, над людьми чи тваринами зображають в повітрі хрест. Існує повір'я, що це збереже людей і тварин від нещастя. В Сицилії, Апулії та інших південних областях країни селянки збирають вугілля і незгорілі рештки поліна, щоб за їх допомоги "заклинати" погоду[29]. Подібним чином французи вірять, що вугілля та попіл поліна зціляють хвороби людей і тварин, дають плодючість домашній птиці та рослинам. Відбілювання за допомогою попелу здавна практикувалося у багатьох народів, зокрема і в українців, і у французів. Вони вважали, що попіл не лише відбілює білизну, але й береже усю господу від нещастя[30].

У деяких місцевостях країни обряд запалення поліна набув своєрідної форми. В центральній області Тоскана, наприклад, фігурує не обрубок дерева, а витіювата конструкція, яка нагадує піраміду. Цю дво- чи триповерхову споруду прикрашали кольоровою бахромою, китицями, позолоченими сосновими шишками. На вершині піраміди розміщували більшу шишку або ляльку (fantoccio), а по краях запалювали свічки і підвішували різнокольорові папірці. Внизу часто ставили гіпсову чи воскову фігурку Христа-немовляти і фігурки пастухів, ангелів і святих. Тут же лежали приготовані для дітей подарунки.

В Генуї обряд запалення поліна набув форми, яка буквально називається "спільне вогнище" (confuoco). Горяни з навколишніх районів привозили в подарунок дожу (вищому посадовцю Венеціанської республіки) величезний стовбур дерева, прикрашений квітами й гілками. У врочистому кортежі стовбур несли в супроводі багатих подарунків в Палац Дожів у Венеції. При заході сонця дож спускався на площу, скроплював стовбур привезеним з міста Сан-Ремо мускатом, кидав на нього цукерки і підпалював його. Кожен з присутніх ніс потім додому трошки вугілля із обрядового поліна[31].

Обряд запалення поліна, безсумнівно, походить з глибокої давнини. На думку дослідниці Красновської Н.А., в його основі лежать два елементи: очисна і життєва сила вогню та ідея, що разом зі спаленням товстого стовбура дотліває старий рік разом зі всім поганим, що в ньому накопичилося[32]. Відомий філолог, філософ XIX сторіччя О.О.Потебня, міфологічні

погляди якого неодноразово критикувались в науковій літературі[33], пов'язує різдвяне поліно з божеством грому, уособленням якого і було саме поліно. Обряди ж обсипання та поливання поліна несуть уявлення про небесну воду, яка ллється з хмар. Тобто на основі порівняння між собою санскритських, латинських, германських, романських, слов'янських та інших імен богів та міфів про них Потебня, як і інші представники міфологічної школи, приходить до висновку, що християнське свято Різдва наклалось на первісне поклоніння божеству вогню та грому[34].

Напередодні Різдва в будинках встановлюють прикрашене "різдвяне дерево" (albero di Natale – на півночі країни ялинку, а в центральних і південних районах будь-яке інше). В XX сторіччі це обрядове дерево майже повсюди в Італії витіснило традиційне поліно[35].

На відміну від пісної вечері в переддень Різдва, різдвяна вечеря, за традицією, скоромна. По всій країні на Різдво освячується гусак. Повсюди до святкового столу треба подавати борошняні і солодкі страви, часто з додаванням мигдалю, родзинок і меду. В Римі було прийнято подавати халву зі смаженого мигдалю в цукрі і меді та кондитерський виріб з родзинок та горіхів. Традиційні сицилійські різдвяні солодощі – мустаццолі, домашні кондитерські вироби з тіста, замішані на вареному суслі, пишні млинці з рідкого тіста. Для північної області Ломбардія характерні куличі, для Емілії-Романії (область південніше Ломбардії) – пельмені. Не випадково в стравах, які подають на вечерю, на святвечір та на Різдво, обов'язкові мед та мигдаль. За італійськими народними віруваннями, мигдаль, як і інші види горіхів, котрі вживаються на свята, сприяє поліпшенню родючості грунту, збільшенню поголів'я стада, добробуту сім'ї. Очевидно, як і на святвечір, на різдвяну вечерю раніше було прийнято подавати певну кількість страв. В Тоскані різдвяна вечеря носить назву "з дев'яти страв" (delle nove pietanze).

У минулому на Різдво, як на свято, приурочене до початку року, було прийнято передбачати майбутнє. Тепер цим італійські селяни займаються на Новий рік. Але у деяких областях країни мали місце і різдвяні ворожіння. Так, у деяких селах Абруцци у минулому під дзвони різдвяної меси, селяни, маніпулюючи дванадцятьма колосками, намагалися вгадати, в якому місяці буде найвища ціна на зерно. В інших місцевостях тієї ж області максимальні ціни на зерно в році, що наближається, визначали за тим, скільки разів проспіває півень між п'ятьма і шістьма годинами ранку.

В XIX сторіччі в італійських селах ще сильною була віра в те, що в різдвяну ніч відбуваються дива, а надприродні сили набувають особливо великої влади над людьми[36]. Проповідники християнства протестували проти цієї віри народу ще в середні віки. Доказ цього можна знайти в проповідях святого Бернардіна, який казав, наприклад, що "деякі зачаровують в ніч різдва Господа мечі і вірять, що той, хто буде носити чи мати один з них при собі, не помре від меча чи стріли"[37]. Вочевидь, віра в те, що серед людей багато хто має чаклунську силу, досі поширена в народі. Принаймні, ще в 30-ті роки XX сторіччя вона була ще досить сильною. Так, наприклад, письменник Карло Леві, з медичною освітою, родом з Турину (а отже, Північної Італії, де урбанізоване середовище більше змінило світогляд людей) на сторінках своєї повісті "Христос зупинився в Еболі" не наважився навести формули замовлянь, оскільки присягнув чаклунці, що навчила його, не розголошувати їх. Лише на Різдво чаклуни могли навчити інших замовлянням смерті, від яких хворіють і вмирають[38].

Дуже вкоренилася в італійському народі і віра в те, що народжений в різдвяну ніч стає перевертнем.

В XIX сторіччі італійці вірили і в радісні дива. Наприклад, вважалося, що в різдвяну ніч в річках тече масло, а з джерел – мед. Той, хто хотів відігнати від себе зло і викликати добробут, багатство, повинен був набрати води з джерела опівночі на Різдво у повному мовчанні. В цю ніч тварини нібито розмовляють один з одним (таке ж повір'я побутує і в Україні), а чаклуни і чаклунки можуть передавати свою силу іншим. На ці, безсумнівно, стародавні повір'я, пов'язані з дивами, з часів християнства наклався новий шар – багато чудес приписують впливу Христа.

До прадавнього шару різдвяних традицій можна віднести звичай робити в цей день подарунки. В дохристиянському Римі подарунки було прийнято робити на початку року[39]. Цей звичай вперше зафіксований в 153 р. до н.е., проте цілком ймовірно, що він існував задовго до цього року, в який він був перенесений на 1 січня з якоїсь іншої дати[40]. Церква вже

в перші століття свого існування виступала проти цієї традиції, яка продовжувала побутувати в християнські часи, але перемістилася на Різдво. В християнському Римі спершу було прийнято дарувати священні гілки – лавру і оливи, фініки і мед ("щоб рік був таким же солодким, як подарунок")[41]. Наприкінці IV сторіччя святий Максим Туринський одну зі своїх проповідей присвятив боротьбі з цим звичаєм. Суворо ганячи тих християн, які в такий день (на Різдво) не боялись знову ставати язичниками, наїдаючись донесхочу і напиваючись до сп'яніння, він засуджував їх за звичку обдаровувати один одного. Все ж римляни стійко дотримувались взаємного обдарування, вважаючи, що отримання численних подарунків в цей день викличе в них накопичення багатства протягом усього року[42].

На Півдні Італії, в області Луканія, ще в 30-ті роки XX сторіччя був зафіксований прадавній звичай: бідняки вітали багатих і приносили їм подарунки: олію, вино, яйця, сушені фіги. Це сприймається як належне, як обов'язкова десятина, і нічим не віддаровується. Пастирю кожен житель села мав подарувати козеня. Вочевидь, тут ми маємо пережиток феодальних часів. Традиція пов'язує різдвяні подарунки з дарами трьох волхвів[43].

Без перебільшення можемо сказати, що для італійців, як і для інших народів, що сповідують католицизм, Різдво було і є найвеличнішим святом року. В загальних рисах італійці відзначають це свято так само, як інші європейські народи. Багато аналогій знаходимо і зі святкуваннями українців. Основними елементами зустрічі Різдва в Італії є встановлення презепе (вертепу), різдвяні віншування дітей та юнаків (так званий обряд новени), пісна вечеря в переддень Різдва, яка складалась з певної кількості ритуальних страв, взаємний обмін подарунками, обряд запалення поліна (можна вважати, що для італійців він був найважливішим, поки не був витіснений в XX сторіччі встановленням різдвяного дерева), передбачення майбутнього, ворожіння про врожай та дівочу долю, віра в дива, які можуть відбутися в цей день. Важливо зазначити, що в різдвяних святкуваннях переплелись як прадавні вірування італійського народу, так і нашарування, привнесені католицькою церквою.

Щодо сучасного стану обрядовості в Італії, то, як і майже повсюди в світі, вона відчула на собі негативний вплив процесів індустріалізації, урбанізації, секуляризації, науково-технічного прогресу. Проте, на відміну від України, традиційна культура Італії не знищувалась директивами владних структур, процес відмирання окремих її елементів зумовлювався змінами моралі, світосприйняття, соціальній психології, а також матеріальної культури людей XXI сторіччя. Тому значна частина народних різдвяних традицій Італії не лише збережена в народній пам'яті, а й досі побутує і в великих містах, і в маленьких селах та містечках.

---

[1] Златковская Т.Д. Исторические корни европейского календаря // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. – М., 1983. – С. 34.

[2] Сучасний італійський етнограф Дж.Л. Браво відносить до різдвяного циклу також день Св. Лючії (13 грудня), проте в обрядовості цього свята мало елементів, приурочених до початку року або зимового сонцестояння (Bravo G. L. Italiani. Racconto etnografico. – Roma, 2001. – P. 172.).

[3] Toschi P. Invito al folklore italiano. – Roma, 1963; Toschi P. Tradizioni popolari italiani. – Torino, 1967; Toschi P. Guida allo studio delle tradizioni popolari. – Roma, 1941 та ін.

[4] Tassoni G. Tradizioni popolari del Mantovano. – Firenze, 1964; Bronzini G. Un inchiesta sul ciclo della vita in Lucania. Note metodologiche di folklore regionale. – Napoli, s.a.; Azara M. Tradizioni popolari della Gallura. Dalla culla alla tomba. – Roma, 1943; Finamore G. Credenze, usi e costumi abruzzesi. – Torino-Palermo, 1890; Merlo C. Liguria. – Torino, 1961; Barbieri G. Toscana. – Torino, 1964; Ranieri L. Basilicata. – Torino, 1961; D'Aronco G. Il Friuli. Aspetti etnografici. – Udine, 1965; De Bourcard Fr. Usi e costumi di Napoli e contorni. – Milano, 1955 та ін.

[5] Красновская Н.А. Некоторые черты жизни населения Италии // География в школе. – 1964. – №4; Она же. Некоторые элементы материальной культуры и хозяйства фриулов // Культура и быт народов зарубежной Европы. Этнографические исследования. – М., 1967; Она же. Происхождение и этническая история сардинцев. – М., 1986; Она же. Процессы формирования ранних периферийных этносов в Италии // Романия и Барбария. К этнической истории народов зарубежной Европы. – М., 1989; Она же. Фриулы. (Историко-этнографические очерки.) – М., 1971.

[6] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX вв. Зимние праздники. – М., 1973; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX вв. Весенние праздники. – М., 1977; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX вв. Летне-осенние праздники. – М., 1978.

[7] Toschi P. Invito al folklore... – P.211.
[8] Борисенко В.К. Традиції та життєдіяльність етносу. – К., 2000. – С.29.
[9] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX вв. Зимние праздники. – М., 1973. – С. 19.
[10] Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. – К., 1993. – С.54.
[11] Борисенко В.К. Вказ. праця. – С. 20.
[12] Календарные обычаи и обряды… Зимние праздники. – С.19.
[13] Леви К. Христос остановился в Эболи. – М., 1955. – С.171.
[14] Календарные обычаи и обряды… Зимние праздники. – С.19.
[15] Toschi P. Op. cit. – P.216.
[16] Италика. – 2000. – №4. – С.12.
[17] Bravo G.L. Op. cit. – P.173; Календарные обычаи и обряды… Зимние праздники. – С.20.
[18] Toschi P. Op. cit. – P.214.
[19] Календарные обычаи и обряды… Зимние праздники. – С.20 – 21.
[20] Токарев С.А., Гроздова И.Н., Златковская Т.Д. Введение // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Зимние праздники. – М., 1973. – С.8.
[21] Войтович В. Українська міфологія. – К., 2002. – С.421.
[22] Токарев С.А., Гроздова И.Н., Златковская Т.Д. Вказ. праця. – С.16.
[23] Selene A. Dizionario dei proverbi. La millenaria esperienza umana nei motti e nelle sentenze della cultura popolare – Milano, 2001. – P.191.
[24] Календарные обычаи и обряды… Зимние праздники. – С.21.
[25] Потебня А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. 1. Рождественские обряды // Потебня А.А. Слово и миф. – М., 1989. – С.379 – 381.
[26] Toschi P. Op. cit. – P. 219.
[27] Календарные обычаи и обряды… Зимние праздники. – С.22.
[28] Потебня А.А. Вказ. праця. – С.381 – 382.
[29] Pagano A. Folklore in Sicilia. – Palermo, 1965. – P.157.
[30] Потебня А.А. Вказ. праця. – С.381.
[31] Toschi P. Op. cit. – P.218.
[32] Календарные обычаи и обряды… Зимние праздники. – С.21.
[33] Див. Лавровский П.А. Разбор исследования “О мифическом значении некоторых поверий и обрядов”; соч. А.Потебни // Чтения в имп. обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1866. Кн. 2. Отд. V. – С.1 – 102; Гримич М.В. Традиційний світогляд та етнопсихологічні константи українців. – К., 2000. – С. 5; Токарев С.А. История изучения календарных обычаев и поверий. // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. – М., 1983. – С.11 – 12.
[34] Потебня А.А. Вказ. праця. – С.380, 390.
[35] Bravo G.L. Op. cit. – P.173.
[36] Календарные обычаи и обряды… Зимние праздники. – С.23.
[37] Toschi P. Op. cit. – P.221.
[38] Леви К. Вказ. праця. – М., 1955. – С.178 – 179.
[39] Календарные обычаи и обряды… Зимние праздники. – С.23 – 24.
[40] Токарев С.А., Гроздова И.Н., Златковская Т.Д. Вказ. праця. – С.12.
[41] Toschi P. Op. cit. – P.242.
[42] Календарные обычаи и обряды… Зимние праздники. – С.24.
[43] Леви К. Вказ. праця. – С.173, 177.

Ірина ПОНОМАРЬОВА
Київ

ВІДОБРАЖЕННЯ ЕТНОКУЛЬТУРИ ГРЕКІВ ПРИАЗОВ'Я В КОЛЕКЦІЇ МАРІУПОЛЬСЬКОГО КРАЄЗНАВЧОГО МУЗЕЮ

Матеріальна культура є одним з важливих джерел етнічної історії греків Приазовського регіону. Наприкінці XVIII ст. згідно указу Катерини II греки-християни переселилися з Криму, заснувавши місто Маріуполь і 20 сіл. Більше двохсот років ці грецькі населені пункти зберігають свої назви, а жителі дбайливо проносять крізь століття свої звичаї і традиції, називаючи себе "маріупольськими" чи "приазовськими" греками.

На сьогоднішній день грецька етнографічна колекція зберігається в Маріупольському краєзнавчому музеї (МКМ), Донецькому обласному краєзнавчому музеї (ДОКМ), Російському етнографічному музеї (РЕМ), Музеї антропології й етнографії (МАЕ), Ялтинському краєзнавчому музеї (ЯКМ), у музеях народного побуту сіл Сартани, Старобешево, Керменчик, Ялта. Експонати, що зберігаються в музейних фондах, відносяться, в основному, до періоду кінця XIX – початку XX ст.

Стаття присвячена етнографічній колекції Маріупольського краєзнавчого музею. Представлені експонати відображають не тільки духовну культуру, але і містять наукову інформацію. На сьогоднішній день неможливо займатися дослідженням різних аспектів історії греків, не приймаючи до уваги традиційну культуру, що знайшла своє відображення в експозиціях і фондах музеїв. Ускладнює працю відсутній науковий опис етнографічних експонатів у всіх перерахованих вище музеях[1]. Зібрані музейні експонати не піддавалися раніше детальному опису, атрибуції. Діяльність працівників музеїв протягом півстоліття була спрямована на пропаганду соціалістичного способу життя і зводилася до експозиційної роботи і роботи з комплектування фондів[2]. Основне завдання статті – розгорнутий опис і аналіз етнографічних експонатів, які знаходяться в МКМ, що визначає її актуальність для дослідників.

МКМ був створений у Маріупольському повіті у 1920 році і під керівництвом директора І.П.Коваленка став центром з вивчення культури греків та краєзнавства[3]. У 1925 році була складена програма дослідження, а у 1926 році був організований "Грецький відділ"[4]. Найбільшу кількість експонатів у МКМ було зібрано наприкінці 20-х років під час спільних експедицій із Всеукраїнською Асоціацією Сходознавців і Науково-дослідним інститутом історії літератур і мов Заходу і Сходу[5]. У цей період була зібрана значна колекція експонатів матеріальної культури, зафіксовані прояви духовної культури, зроблені фотознімки[6]. В експозиції "грецького відділення" Виставки досягнень національної політики в Україні було представлено 211 експонатів, що відбивали історію переселення і традиційну культуру греків[7].

У результаті реформування музейної системи у 1950 році велика частина етнографічного матеріалу була передана в обласний краєзнавчий музей у м. Сталіно (м. Донецьк), де в даний час грецька колекція нараховує більш, ніж 3000 експонатів, що так само недостатньо вивчені, але в ДОКМ ведеться серйозна робота з існуючим фондовим зібранням для видання каталогів[8].

У 1989 році була відкрита філія МКМ – Музей народного побуту, де беззмінно завідує старший науковий співробітник Н.А.Тиркалова. Вона не тільки створила нинішню експозицію культури і побуту греків Приазов'я, але є і глибоким знавцем етнокультурних явищ, що відбуваються на півдні Донецької області. У 1992 році в с. Сартана була відкрита ще одна філія МКМ, що має самостійні фонди[9].

На сьогоднішній день етнографічна колекція МКМ нараховує більше 500 експонатів. В основному це предмети побуту греків Приазов'я: сільськогосподарський інвентар, знаряддя праці ремісників, оздоблення житла – обідній стіл (трапез), поличка для посуду (хляро), дерев'яні скриньки, глиняний і мідний посуд і різні ткані вироби для прикраси житла – невеликі

© І.Пономарьова

килимки і покривала (капись), настінні килимки (стенарь, тохма), рушники (мандиль), наволочки (ястух). Одяг представлений сорочками, жіночими головними уборами і жіночими прикрасами. Без сумніву особливий інтерес для дослідників представляє колекція церковної атрибутики.

Варто звернути увагу на зміни у фіксації фондових зборів. У даному випадку вони змінювалися двічі: у 1940 – 1950-і роки працівники музею систематизували грецьку колекцію в кількісному вимірі, а 1990-і роки – за тематичною ознакою[10]. Назви експонатів у картотеці зроблені російською мовою і не відбивають урумську і румейську термінологію. Усі терміни, що подані у статті, записані ними від інформаторів у грецьких селах.

В експозиції МКМ представлений загальний вигляд внутрішнього оздоблення кімнати, в основу якого покладено фотоматеріал типового грецького житла[11], підлога якого прикрашалася вовняними килимками (капись)[12]. Настінний довгий орнаментований килимок червоного кольору (стенарь), що завжди вивішувався над софою. Звертає увагу на себе колекція настінних коротеньких килимків (тахма), прикрашених різноманітною вишивкою[13]. В експозиції зберігаються серветки, фіранки, наволочки (ястух), скатертини, рушники (мандиль), якими прикрашали своє житло греки.

Предметом етнографічного вивчення є посуд, який ввібрав в себе елементи тюркської культури. У МКМ представлені, в основному, експонати з міді – тарілки, казани, глечики, таз, блюдо. Наявний і глиняний посуд – глечики, блюдо[14].

Інтерес для дослідників представляє експозиція традиційного одягу. У цілому слід зазначити, що повний комплекс одягу не зібраний, предмети одягу в представленій експозиції, як і у вище перерахованих колекціях, розрізнені. У фондах МКМ зберігаються натільні сорочки (пкамсу, камсупукалис, цукамс- рум.; келек, гольмек-урум.); головні убори – перифтари (рум.), хустки (чабарь, чембар, хавлу -ел.; баш явлух, марама-урум.), постоли і численні прикраси. Традиційні грецькі тунікоподібні сорочки з ромбовидними ластками представлені в чотирьох екземплярах[15]. Єдиний екземпляр традиційної сорочки, привезеної з Криму, з рідкісною вишивкою по всьому подолі представлений в експозиції МКМ. А на початку ХХ століття грекині перейняли українську техніку вишивки і кольорову гаму[16], про що свідчать експонати, що знаходяться у фондах музею. Головними декоративними центрами вишивки цих сорочок є пазуха і низ рукавів.

Натільні сорочки з домотканого льону білого чи кольору пастельних тонів. Більш широкою сорочку робили за рахунок бічних клинів – прямокутних чи трапецієподібних. Довжина її варіюється від середини гомілки до щиколотки. Попереду прямий розріз до стоячого коміра. Комір і виріз на грудях оздоблений шнурком і прикрашений дрібною витонченою смужкою вишивки – бавовняними чи вовняними і шовковими нитками.

Наявність туніки в маріупольських греків пояснюється візантійським впливом у силу їхнього тривалого перебування в складі Візантійської імперії.

Найбільш яскравим елементом, що відрізняє грецьких жінок від представниць інших народів, був головний убір. У румейок – це весільне і святкове оздоблення – перифтар. Він був дуже популярний до початку ХХ століття і передавався з покоління в покоління. Дослідникам різних часів вдалося зібрати в МКМ невелику колекцію цих головних уборів[17]. Усі перифтарі тільки світлих тонів, вишиті золотом або шовком у жовто-коричневій кольоровій гамі, краї прикрашені китицями. Поверх головного убору одягалася вишукана срібна прикраса, схожа на вуздечку – ханьяр[18], що являла собою атласну стрічку, розшиту перлами. Одягали її уздовж щік і підборіддя.

Жіночі головні убори представлені хустками – мармара чи марама, зшитих з домотканої “атми” кремового кольору і прикрашеними вишивкою і затканим візерунком. На одній з хусток прикраса зроблена за допомогою вишивки хрестом чорними і червоними нитками, що свідчить про український вплив[19].

Численні мідні прикраси для жінок: сережки, амулети, заколки, шпильки, прикраси для перифтара, пряжки і пояси[20]. Серед грецьких жінок особливою популярністю користувався цамблис, що прикріплювався до волосся довгою стрічкою. Ця прикраса представлена мідною пластинкою з прикріпленими до неї пучками гарусних ниток червоного кольору.

Що стосується чоловічого одягу, то він в музеї практично відсутній, за винятком сорочки, чабанського поясу і постолів[21].

Звертають на себе увагу зразки вишивки. При переселенні з Криму греки принесли найбільш розповсюджений вид ремесла – виготовлення візерункових тканин і вишивку. Стійке

збереження традицій ткацтва і вишивки було обумовлено тим, що орнаментовані текстильні вироби були обов'язковим атрибутом домашнього побуту, а релігійних, сімейних і календарних обрядів. Протягом XIX – початку XX ст. зберігалися традиційні риси, технологія, види композицій і орнамент, що передавалися з покоління в покоління, про що свідчить колекція музею.

У представлених експонатах вишивка виконана на домотканих лляних тканинах. Мистецтво вишивки нараховує кілька основних видів: – "миклама" – вишивка золотом чи сріблом; найчастіше зустрічається на весільних серветках, тохмі, перифтарах, при обробці горловини, нагрудного розрізу, рукавів сорочок; – "ішлиме" – глуха двостороння гладь без попереднього настилу; – "телли" – вишивка вузькою срібною чи золотою пластинкою; – "букме" – вишивка золотим чи срібним шнурком або кольоровим шовком. Сучасна назва цієї вишивки – "тамбурне" (від назви форми круглих п'яльців – tambour – барабан). Такий вид вишивки був розповсюджений на Близькому Сході. Тамбурний шов відомий також українській традиції вишивки; – "пул" – вишивка блискітками, каменями, перлами, бісером.

Традиції мистецтва маріупольських греків мають глибокі корені. Незважаючи на запозичення окремих прийомів і композиційних схем у народів Криму, Кавказу і Малої Азії, у греків зберігся більш глибокий шар культури золотого шиття – спільний з народами Балканського півострова, що входили до складу Візантійської імперії. Про це свідчать зразки церковного шиття, зібрані в МКМ: архієрейський одяг, покрівці. Особливо цікава плащаниця, що датована 1706 р.[22] Вона є типовим зразком православної святині, прикрашеної золотим шиттям. Технічні прийоми, спільні з афонськими, аналогічна композиція вишивки – усе це вказує на строгу канонічність. Золоте шиття на плащаниці виконано на шовковому атласі червоного кольору і являє собою ікону "Покладення в труну". Відмінною рисою плащаниці є зображення різноманітних квітів. Облямівка прикрашена тропарем, написаним буквами грецького алфавіту.

У цілому слід зазначити, що вишиті вироби різноманітні за технікою, рівнем виконання і функціям. У МКМ представлені предмети, що вишивалися нареченою в обов'язковому порядку: – учкур – пояс для чоловічих штанів, що підносився нареченому під час сватання; – тизбез – рушник, що використовувався під час їжі; – мендаль – носова хустка; – кисет; – ястух – наволочки.

За характером орнаментації ткацькі вироби поділяються на дві основні групи: з рослинним орнаментом (стилізовані квіти) і геометричними малюнками[23]. У цілому слід зазначити, що класифікація і термінологія, приведена директором Краєзнавчого музею м. Євпаторія П.Чепурною, що охоплює усі види шиття народів Криму, характерна і для греків Приазов'я[24].

У грецькій колекції привертає увагу і численна фототека, що відбиває різні етнокультурні явища[25]. У Музеї народного побуту жителів Приазов'я представлено більш, ніж 30 фотографій[26] традиційної культури: знаряддя праці, житло і його оздоблення, домашнє начиння, одяг, прикраси.

Грецька колекція МКМ становить великий інтерес для сучасних дослідників, що у різний час працювали в Маріуполі й околишніх грецьких селах та використовували при написанні своїх праць. Це етнографи В.І.Наулко, Ю.В.Іванова[27], лінгвісти А.А.Білецький[28], Т.М.Чернишова[29], А.Н.Гаркавець[30]; історики А.В.Гедьо[31], Н.А.Терентьєва[32], М.А.Араджіоні[33], а також відомий журналіст із Греції Стеліос Еллініадіс.

---

[1] Шангина И.И. Этнографические музеи Москвы и Ленинграда на рубеже 20-х – 30-х годов XX в. // Советская этнография. (Далі – СЭ). –1991. – №2. – С.71 – 80.

[2] Згідно рішенням Першого Всеросійського музейного з'їзду та директивним урядово-партійним документам основною метою музеїв повинен стати "показ результатов национальной политики диктатуры пролетариата…" Див.: Милонов Ю. Целевые установки музеев различного типа. Тез. докл. // Первый Всероссийский музейный Съезд. – М., 1930. – С.4 – 5.

[3] Коваленко И. П. Музеи краеведения в Донбассе // Просвещение Донбасса. – 1923. – №5. – С.90 – 99.

[4] Документи обстеження грецького населення Комісією ЦК Нацмен при ВУЦВК в 1925 р. – Центральний державний архів вищих органів влади України. (Далі – ЦДАВОВУ). – Ф.413. – Оп.1. – Д.100. – Л.40 – 41.

[5] В експедиціях працювали історики, лінгвісти, етнографи, які зробили помітний внесок у вивчення етнічних явищ серед грецького населення. Найбільш відомі з них: А.К.Гаргала, І.І.Соколов, Д.С.Спиридонов. Маршрут експедиції мав на меті обстежити як урумські (Мангуш, Старий Крим, Старий Комарь, Старий Керменчик), так і румейські (Малий Янісоль, Сартана, Урзуф, Ялта) села.

[6] МКМ. – Фонди. Книги надходжень 1948 р. – Т.2 – 7.

[7] Документи про організацію виставки з характеристикою грецького населення Маріупольщини для IV сесії ВУЦВК. – ЦДАВОВУ. – Ф.413. – Оп.1. – Д.384. – Л.5 – 8; Я.С. Грецький відділ виставки нацменшостей

на IV сесії ВУЦВК // Краєзнавство. – Харків, 1928. – №6 – 10. – С. 75 – 76.

[8] Койнаш Т.П. Формирование музейного собрания: опыт и современные тенденции //Літопис Донбасу. Краєзнавчий збірник. – Вип.7. – Донецьк, 1999. – С.5.

[9] Музей в с. Сартана був відкритий на базі музею бойової та трудової слави колгоспу ім. К. Маркса. Його створення започаткували краєзнавці И.А.Папуш и Л.Н.Кирьяков. На сьогоднішній день музей є центром популяризації історії та культури греків Приазов'я, в тому числі і національної кухні. Див.: Богадица Т.Н. Кухня греков Приазовья / Комплект окрыток с рецептами.

[10] Дослідники традиційної культури маріупольских греків другої половини ХХ ст. Ю.В.Іванова, Будіна, М.А.Араджіоні використовували в своїх працях кількісну фіксацію експонатів (наприклад, прикраси того часу позначаються №ММК – И 1606, 1974, 2347 і т.д., в той час, як сучасна фіксація виглядає наступним чином –130 МД, 616МД, 813 МД, де в основу покладений матеріал виготовлення), звідси в дослідника, який не вповні розуміє про що йдеться, можуть виникнути різночитання.

[11] МКМ. – Ф.№6768-ф (с. Б. Каракуба, 1930).

[12] МКМ. – Ф. №497 ТКО (Маріуполь, поч.ХХ ст.); №499 ТКО (с. Константинополь, поч. ХХ ст.).

[13] МКМ. – Фонди №407ТКТ (с. Богатир, поч.ХХ ст.); №421ТКО (с. Старобешево, к.ХІХ ст.); №422,425ТКО (с. Чердакли, кін. ХІХ ст.) №329, 440, 446 (с. Ст.Ласпа, кінець ХІХ ст.); №455 ТКО (с. Ст.Керменчик, кін. ХІХ ст..); №437, 464, 484 (с. Сартана, 1890); №476 ТКО (с. Ст. Камар, поч.ХХ ст.); №471, 472 ТКО (с. Ст. Комар, поч..ХХ ст.); №316, 318, 438, 451, 468, 473 ТКО (Маріуполь, кін. ХІХ ст. – поч. ХХ ст.).

[14] МКМ. – Фонди №238, 431, 432 МД.

[15] МКМ. – Фонди № 392 ТКО (с. Ст. Крим, поч. ХХ ст.); № 393ТКО (С. Стила, поч. ХХ ст.); №395 ТКО (с. Ст. Керменчик, поч. ХХ ст.); № 396 ТКО (Маріуполь, поч. ХХ ст.).

[16] Иванова Ю.В. Влияние социально-экономических условий и этнических традиций на одежду сельских жителей // СЭ. – 1976. – №2. – С.45.

[17] МКМ. – Фонди № 409 (с. Ст. Крим, поч. ХХ ст.); №413 (с. Чердакли, поч. ХХ ст.); №415 (с. Чердакли, поч. ХХ ст.); №424 (с. Чердакли, кін. ХІХ ст.); №427 (с. Марьїнка, церква, поч. ХХ ст.); №456 (с. Сартана, поч. ХХ ст.); №470 (Маріуполь, поч. ХХ ст.); №474 (с. Ст. Крим, поч. ХХ ст.); №475 (с. Чердакли, поч. ХХ ст.) ТКО.

[18] МКМ. – Фонди № 130 МД (с.Староігнатьївка, п.ХІХ ст.); 642 МД (с.Каракуба, п.ХІХ ст.).

[19] МКМ. – Фонди №408 ТКО (с. Богатирь, п.ХХ ст.).

[20] МКМ. – Фонди №108 – 109 МД (с. Сартана, п.ХІХ ст.); МКМ. – Фонди №112 – 117 МД (с. Анадоль, п.ХІХ ст., збір 1927 р.); МКМ. – Фонди №141, 143 – 154 МД (с. Каракуба, п.ХІХ ст.); МКМ. – Фонди №105 МД (с. Сартана, п.ХІХ ст.); МКМ. – Фонди №130, 105, 101, 142, 813 МД; МКМ. – Фонди №519, 107, 175 МД.

[21] МКМ. – Фонди №298 ТКО. Експонат датується ХІХ століттям, але не вказується його походження; МКМ. – Фонди № 293 ТКО (с.Сартана, к.ХІХ ст.).

[22] МКМ. – Фонди №577 ТКО.

[23] МКМ. – Фонди №484, 497 ТКО; МКМ. – Фонди №481.

[24] Чепурна П. Я. Орнаментальное шитье Крыма. – М.-Л., 1938.

[25] В фондах МКМ нараховується більш, ніж 5000 фотографій, які були зроблені в 20 – 30 роки ХХ ст. під час експедицій в Приазов'я. Але фотографії окремо по маріупольским грекам не виокремлені. Слід зазнчити, що авторство більшості з наявних фотографій не відомо, т.я. під час евакуації архів постраждав. Робітники музею передбачають, що це результат роботи експедиції Всеукраїнської Асоціації Сходознавців та НДІ історії літератури та мов Заходу та Сходу, де працювали В.Д. Гавриленко, А.К.Гаргала, І.С.Державін, А.П.Ковалевський, І.І.Соколов, Д.С.Спірідонов.

[26] Багато знімків було зроблено М.Н.Улаховим в с.Сартана в 1927 р. під час традиційного грецього свята "Панаір" в рамках етнографічної експедиції, організованої МКМ. Цю інформацію люб'язно надала Р.П.Божко – завідуюча відділом історії дорадянського періоду МКМ.

[27] Наулко В.И. Развитие межэтнических связей на Украине. – К., 1975; Иванова Ю.В. Влияние социально-экономических условий на одежду сельских жителей (по материалам исследования греческого населения Донецкой области УССР) // С.Э. – 1976. – №2. – С.43 – 56; Особливості формування господарського комплексу багатонаціонального району Приазов'я // Культурно-побутові процеси на Півдні України. – М, 1979. – С.74 – 92.

[28] Белецкий А.А. Греческие диалекты на Юго-Востоке Украины // Балканская филология. – Л., 1970. – С.5 – 15.

[29] Чернышева Т.Н. Новогреческий говор сел Приморского (Урзуфа) и Ялты Первомайского района Сталинской области. – К., 1958.

[30] Гаркавець О. Уруми Надазов'я. – Алма-Ата, 1999.

[31] Гедьо А. Джерела з історії греків Північного Приазов'я (кінець XVIII – початок ХХ ст.). – К., 2001.

[32] Терентьева Н. Греки в Украине. – К.,1999.

[33] Араджиони М.А. Деятельность Мариупольского музея краеведения по изучению этнической истории и традиционной культуры греков Приазовья в 20-е гг. ХХ в. / Записки історико-філологічного товариства Андрія Білецького. – Вип.ІІІ. – К,1999. – С.201 – 212.

Микола РУДЬ
Київ

ПОЛАБСЬКІ СЛОВ'ЯНИ І НІМЦІ НАПРИКІНЦІ X СТОЛІТТЯ

У складній історії слов'янського середньовіччя одне з важливих місць посідає проблема опору полабських слов'ян німецькій феодальній експансії на Схід у X – XII ст. Тому цілком природним є постійно існуючий дослідницький інтерес учених до даної проблеми. Деякі її питання, зокрема, основні перипетії майже двохсотлітнього протистояння полабських слов'ян і німців, знайшли висвітлення як у працях вітчизняних (О.Ф.Гільфердінг, М.П.Граціанський, С.Г.Григор'єв, Г.Е.Санчук)[1], так і зарубіжних істориків XIX – XX ст. (Л.Гізебрехт, В.Брюске, В.Фрітце, Й.Херрманн, А.Павінський, В.Богуславський, К.Ваховський, Г.Лябуда)[2]. Проте через надмірну заангажованість і заполітизованість, недостатнє врахування протилежних точок зору, проблема полабсько-німецьких відносин доби раннього середньовіччя до цього часу залишається ще недостатньо розробленою і потребує об'єктивного, суто наукового дослідження, вільного від перевантаження заідеалогізованими кліше та стереотипами.

У даній роботі зроблена спроба на основі маловідомих писемних джерел, а також останніх досягнень славістики у сфері слов'яно-німецьких стосунків дати короткий узагальнений нарис полабсько-німецьких відносин кінця X ст., тобто в період, котрий ознаменувався загостренням боротьби полабсько-прибалтійських слов'ян за свою свободу і незалежність і насамперед спалахом повстань 983 і 990 – 998 рр., внаслідок яких майже на 150 років було ліквідовано іноземний гніт на території Полаб'я.

Джерела з історії полабсько-німецьких відносин кінця X ст. надзвичайно бідні і уривчасті. Основними з них є німецькі хроніки Тітмара Мерзербурзького, Адама Бременського і Гельмольда. Написані авторами, що вороже ставилися до слов'ян, вони тенденційно висвітлюють історичні події кінця X ст., які відбувалися на землях між Ельбою та Одером. Значні труднощі у висвітленні розглядуваної проблеми обумовлені плутаниною, внесеною німецькими хроністами Адамом Бременським і Гельмольдом, які фактично об'єднали події, що відносяться до різних часів: повстання полабських слов'ян 983 року і повстання 990 – 998 років. Тому використання цих джерел потребує критичного відношення до них і можливе лише в їх співставленні, з врахуванням політичних позицій автора того чи іншого джерела.

Судячи з аналізу джерел, у X ст. полабсько-прибалтійські слов'яни мали порівняно розвинуте землеробство, ремесло, торгівлю. У них відбувалися розвиток міст, політична консолідація племен. Проте розпочатий у той час німецький феодальний "Дранг нах Остен" викликав гальмування цих процесів.

Захопивши у першій третині X ст. землі між Ельбою та Одером, німецькі феодали встановили там кривавий режим. Як правило, вони вбивали полонених слов'ян. Так, німецький король Генріх Птахолов, здобувши у 928 р. після 20-ти денної облоги місто Гану (центр слов'янського племені гломачів), знищив, за повідомленням Відукінда Корвейського, усе його доросле населення, а дітей перетворив на рабів[3].

На загарбаних землях чужоземці насильно вводили християнство, утверджували там панування католицької церкви. Це знаходило підтримку з боку папства – натхненника німецької феодальної експансії проти слов'ян. Німецький хроніст XII ст. Гельмольд, розкриваючи сутність політики християнізації, вказував, що католицьке духовенство гнала на Схід жадоба збагачення, а німецькі єпископи "щедротами імператора Оттона були багато наділені земними благами"[4]. Духовенство одержало на загарбаних територіях у своє володіння великі маєтки і навіть цілі міста. Крім того, єпископи збирали зі слов'янського населення ще й данину, а саме: "з кожного плуга по мірці зерна, 40 пучків льону і 12 монет чистого срібла; зверх того по

© М.Рудь

одній монеті на користь збирача”[5]. Слов’яни змушені були працювати на німецьких світських і духовних феодалів. За словами того ж Гельмольда, вони вважали за краще загинути, ніж перейти у християнство і платити німцям данину[6]. Християнська церква на Полаб’ї стала поплічником тяжкого іноземного гніту німецьких феодалів. Як наслідок усі повстання полабсько-прибалтійських слов’ян проти німецьких загарбників, котрі відбувалися у X ст., йшли під знаком боротьби з християнством. Цим багато в чому можна пояснити стійкість язичницької релігії у полабсько-прибалтійських слов’ян, які протиставили її християнству.

У ході завоювання слов’янських земель на Схід від Ельби зростало феодальне землеволодіння Саксонської династії, що правила в Німеччині у X – на початку XI ст., посилювалося закріпачення заельбських селян. Частину захопленої землі король роздавав своїм воїнам. У X ст. територія Полаб’я вкривається густою сіткою градів, що виконували не тільки військові функції, але й були важливим засобом закріпачення підкореного населення і джерелом прибутку королівської казни[7].

Посилення феодальних порядків на Полаб’ї, що супроводжувалося різноманітними утисками і насильством німецьких світських і духовних феодалів, викликало відчайдушний протест у місцевого слов’янського населення. Його яскравим проявом стало повстання полабсько-прибалтійських слов’ян 983 р.

Відомо, що спадкоємець Оттона I – Оттон II (973 – 983) займався головним чином італійськими справами і мало цікавився подіями, що відбувалися на східних кордонах імперії. “З цієї причини, – писав Тітмар Мерзебурзький, – слов’яни стали потроху ухилятися від виконання не тільки божих законів, але й імператорських наказів”[8]. За словами того ж хроніста, герцог саксонський Бенон (наступник померлого у 973 році Германа) “мав за Ельбою, у ободритів лише тінь влади”[9]. Була зведена до мінімуму і влада Старградського єпископа, а його великі земельні володіння і прибутки були захоплені місцевими слов’янськими князями. Ще гіршими для іноземних завойовників були справи у лютичів. Вже у 977 р. лютичі відійшли від християнства, а у 983 р., коли за Ельбою поширилася звістка про тяжку поразку Оттона II у 982 р. поблизу Котрони в Італії від арабів, вони підняли повстання проти німців.

29 червня 983 року значний загін озброєних лютичів раптово напав на Гавельберг[10], один з опорних пунктів німців на правому березі Ельби. Місто було взяте повсталими слов’янами, німецький гарнізон винищений, а християнські церкви зруйновані[11].

На третій день боротьби загони повсталих оточили найбільший міський центр центрального Полаб’я – Бранібор[12]. Переляканий єпископ Волькмар і маркграф Дітріх втекли з міста, а католицьке духовенство, що залишилося в Браніборі, потрапило в полон. Коли слов’яни дізналися, що серед полонених немає єпископа Волькмара, особливо ненависного їм, вони викопали з могили тіло попереднього єпископа Доділо, похованого за три роки до того, зняли з нього церковний одяг, а потім кинули його без всякої поваги знову в домовину[13]. “Вся церковна скарбниця, – як повідомляє Тітмар, – була розграбована і багато крові пролито самим печальним способом”[14].

Згідно зі свідченням Тітмара Мерзебурзького, на цьому однак повстання полабських слов’ян 983 р. не закінчилося. Доведені до крайньої межі німецькими утисками слов’янські загони переправились поблизу Магдебурга через Ельбу і спалили монастир св. Лаврентія в місті Кальбе, “а потім, – як зазначає німецький хроніст, – били наших, що втікали, як полохливих оленів. Наші гріхи вселяли нам страх, а їм мужність”[15]. Повстанці переможно дійшли до річки Тангери (притока Ельби в Саксонії), де відбулася велика битва з ворожими військами. У ній взяли участь близько 30 слов’янських полків піхоти й кінноти[16]. З німецького боку також виступили значні сили, на чолі яких стояли маркграф Дітріх та архієпископ Гізілер, котрі прагнули реабілітувати себе за попередню поразку. Перекручуючи події, Тітмар Мерзебурзький повідомляв, що в Тонгерській битві слов’яни зазнали нищівної поразки і “лише жменька їх змогла втекти на сусідній пагорб”[17]. Проте скоріш за все полаби лише тимчасово відступили, щоб зберегти свої основні військові сили для подальшої боротьби. На думку відомого польського історика Г. Лябуди, німці, незважаючи на здобуту перемогу у Тонгерській битві, не відчували себе впевнено і ще до настання темноти їх основні військові сили відійшли до Магдебургу; наступного дня до них приєдналась і решта німецького війська[18]. Цими подіями і закінчується полабсько-німецьке протистояння 983 р., внаслідок якого припинилася

залежність лютичів від німецьких феодалів, а також було ліквідовано християнство на території центрального Полаб'я (єпископства Гавельберзьке і Бранденбурзьке), що дозволило місцевому слов'янському населенню знову повернутись до язичництва.

Результати повстання полабських слов'ян 983 р. були б значно вагоміші, коли б західні слов'яни виступили єдиним фронтом проти німецької феодальної експансії. Однак цього, на жаль, не сталося. У подіях на Полаб'ї кінця X ст. територіальні суперечки і відсутність єдності серед слов'янських князів проявляється з усією очевидністю. У той час, коли полабсько-прибалтійські слов'яни відчайдушно боролися проти німецьких загарбників, чеський князь Болеслав II і польський князь Мєшко I, керуючись особистими і династичними цілями, намагаються урвати частину території Полаб'я.

Скориставшись загостренням внутрішньополітичної боротьби в Німеччині внаслідок раптової смерті імператора Оттона II (7 грудня 983 р.), а також загальним послабленням влади німців за Ельбою, війська чеського князя Болеслава II несподівано окупували у 984 р. Мейсенську марку, що займала ключові позиції на Полаб'ї[19]. Політика Болеслава чеського стосовно Мейсенської марки на відповідала інтересам не лише Німеччини, але й польського князя Мєшко I, котрий укладає союз з німецьким імператором Оттоном III. Під тиском німецької і польської дипломатії, підкріпленої військовими діями, чеський князь Болеслав II змушений був у 987 р. звільнити Мейсенську марку і віддати її Оттону III[20]. Як Оттонів союзник польський князь Мєшко I взяв також активну участь у німецьких походах 985, 986 і 987 рр. проти полабсько-прибалтійських слов'ян[21], які принесли останнім численні страждання і спустошення, викликавши нову хвилю повстань проти іноземних загарбників, що прокотилася Полаб'ям у 90-х роках X ст.

На цей час центром повстанського руху стала територія Ободритського князівства. Ободрити, очевидно, приєдналися до повстання у 990 р.[22] На чолі їх стояли князі Мстівой і Мечидраг. Розповідаючи про це, Гельмольд пов'язував причину бунту ободритів з образою завданою князю Мстівою, котрому відмовили у саксонський нареченій – племінниці герцога Бернарда[23]. Відомий спеціаліст зі слов'яно-німецьких відносин у середні віки, професор Московського університету – Д.М.Єгоров цілком справедливо піддавав сумніву правдивість даної інформації хроніста[24]. Основною причиною повстання безумовно було зростання іноземного гніту. Оплот цього гніту, як вже зазначалося вище, слов'яни вбачали у християнстві, котре насильно насаджувалося німецькими єпископами, тому повстання ободритів, як і попередній повстанський рух лютичів 983 р., проходило під лозунгами ліквідації християнства і відновлення язичництва.

Зібравши військо, ободрити, як повідомляє Гельмольд, "спочатку спустошили мечем і вогнем всю Нордальбінгію, потім пройшовши решту Славії, спалили і зруйнували все до останньої церкви, священників та інших служителів церкви різними катуваннями замучили, не залишивши по той бік Альбії (Ельби – *М.Р.*) і сліду від християнства"[25].

Ймовірно, у цьому ж 990 р. загони ободритів перейшли Ельбу і заглибившись у німецьку територію зруйнували Гамбург, багатьох жителів якого і священиків при цьому взяли в полон, а потім повбивали з ненависті до християнства[26]. Проте найбільше християн знищено було, за свідченням Гельмольда, у Старграді; серед них і 60 священиків, які скінчили життя в жахливих муках. Повсталі, як зазначає німецький хроніст, "... розрізали їм залізом шкіру на голові у формі хреста, розітнули таким чином, у кожного мозок, потім зв'язали їм руки за спиною і так водили сповідників божих по всіх слов'янських містах, доки вони не померли"[27]. Ненависть до християнства була настільки великою, що навіть князя Мстівоя, який протягом багатьох років боровся проти іноземних загарбників і брав активну участь у повстанні, вигнали із землі ободритів за його перехід до католицизму[28].

Слідом за ободритами піднялися на боротьбу і лютичі, котрі поновили свої напади на прикордонні німецькі області. У відповідь німці вирішили заволодіти племінним центром гаволян Бранібором. Бої за Бранібор були надзвичайно запеклими. Протягом 991 р. місто кілька разів переходило з рук в руки[29]. Весною 992 р. велике німецьке військо знову з'явилося під мурами Бранібора, підтримане цього разу військами польського і чеського князів[30]. Проте задуманий план захоплення міста провалився. Мужні захисники Бранібора змусили німецьких феодалів укласти перемир'я, за яким місто залишалося за слов'янами (992 р.). І лише зрада

німецького рицаря Кізо, котрий до того діяв спільно зі слов'янами, дозволила німцям підступно оволодіти Брані бором у 993 р.[31]

Не менш мужньо боролися проти німецької агресії і ободрити, які у цей час вигнали католицьких єпископів і відкрито повернулись до язичництва. Влітку 992 р. Оттон II здійснив два походи проти ободритів. Проте результати їх були невтішними для німецьких феодалів. В обох з них вони зазнали поразки[32].

У 994 р. німецькі феодали здійснили три нових походи на територію Полаб'я, які, як і попередні, завершилися для них невдало[33]. Ці невдачі в землях лютичів і ободритів створили сприятливу обстановку для контрнаступу слов'ян. У 995 р. вони дійшли до Гільдесгейма, одного з великих міст північно-східної Німеччини і спустошили його околиці[34]. Успіхи полабських слов'ян пояснюються звичайно не тим, що в цей час у Саксонії спалахнула масова епідемія і голод, як стверджує у своїй хроніці Тітмар Мерзебурзький[35], а тим, що внаслідок низки поразок, яких зазнали німецькі феодали, їх військові сили були дезорганізовані. Полабські слов'яни, у результаті досягнутих успіхів відчували піднесення.

Зміцнивши попередньо Гамбург, Оттон III восени 995 р. здійснив новий великий похід проти полабсько-прибалтійських слов'ян, у якому і цього разу взяли участь польські і чеські війська[36]. Пройшовши вогнем і мечем спочатку по землі ободритів, а потім лютичів, Оттон III переконався, що подальше перебування на Полаб'ї може призвести до загибелі його війська. Під тиском усе більш зростаючого опору слов'ян та їх нападів Оттон III повернув свої війська назад до Саксонії. Після цього визвольна боротьба слов'ян проти іноземних загарбників ще більше посилюється. Переслідуючи німців слов'яни знову почали спустошувати прикордонні області Німеччини. До кінця 995 р. весь правий берег Ельби був звільнений від німців[37].

Удари слов'ян були настільки сильними, що Оттон III змушений був знову розпочати мирні переговори. На початку 996 р. мирний договір було укладено[38].

Пороте німецькі феодали зовсім не думали відмовлятися від своїх агресивних планів стосовно полабських слов'ян. Вони потребували лише передишки, необхідної для реорганізації і поповнення своїх військ, що брали участь у численних походах проти полабських слов'ян. Тому мир, укладений у 996 р. зберігався недовго. У 997 р. агресивні військові дії Оттона III проти полабсько-прибалтійських слов'ян відновились, хоча й знову невдало для німців. Єдиним успіхом Оттона III під час цього походу було укріплення міста Арнебурга на лівому березі Ельби, де він залишив свою залогу. Укріплене місто було доручене опіці магдебурзького архієпископа Гізілера, котрий проте внаслідок недбалості не утримав його. Лютичі захопивши фортецю, спалили її[39].

У 998 р. ободрити, вторгнувшись у Саксонію, напали на монастир Гілерслебен поблизу Магдебурга і захопивши у полон черниць, спалили його[40]. Це був, мабуть, останній епізод у німецько-полабському протистоянні 90-х років X ст. У результаті кривавої запеклої боротьби слов'янські племена між Ельбою і Одером зуміли відстояти приблизно на 150 років свою свободу і незалежність.

Боротьба полабсько-прибалтійських слов'ян проти експансії німецьких феодалів наприкінці X ст. мала велике значення і для слов'янського світу в цілому. Завдяки їх стійкому опору, німецький "Дранг нах Остен" був припинений далі на хід, насамперед проти Польщі, що дозволило Давньопольській державі завершити під кінець X ст. боротьбу за об'єднання польських земель.

Однак результати повстань 983 і 990 – 998 рр. були б ще значнішими, коли б на території численних полабсько-прибалтійських племен існувало міцне державне утворення. Іншим фактором, який негативно вплинув на хід визвольної боротьби заельбських слов'ян наприкінці X ст. була недалекоглядна зовнішня політика польських князів Мєшко I та Болеслава I Хороброго і чеського князя Болеслава II, котрі замість того щоб виступати єдиним фронтом з полабськими слов'янами, були роз'єднані з політичних причин і в свою чергу втручалися у внутрішні справи Полаб'я.

---

[1] Гильфердинг А.Ф. История балтийских славян. – СПб., 1874; Грацианский Н.П. Борьба славян и народов Прибалтики с немецкой агрессией в средние века. – М., 1943; Григорьев С.Г. Из истории западных славян (франко-славянские и германо-славянские отношения в Полабье в VIII – X вв.) // Ученые записки Дальневосточного государственного университета. – 1961. – Вып.3; Санчук Г.Э.

Полабские славяне и Германия в 20 – 30-е годы X в.// Славяне в эпоху феодализма. – М., 1978.

[2] Giesebrecht L. Wendishche Geschichten aus den Jahren 780 – 1182. – Berlin, 1843. – Bd.I – III; Brücke W. Untersuchungen zur Geschichte des Lutizenbundes. Deutsch-wendische Beziehungen des 10. – 12. Jahrhunderts. – Münster – Köln, 1955; Fritze W. Der slawische Aufstand von 983 – eine Schicksalwende in der Geschichte Mitteleuropas, – Berlin, 1984; Die Slawen in Deutschland: Geschichte und Kultur der slawischen Stämme westlich von Oder und Neisse vom 6. bis 12 Jahrhundert: Ein Handbuch / Herausgegeben von J. Herrmann. – Berlin, 1974; Павинский А.И. Полабские славяне в борьбе с немцами VIII – XII столетий. – СПб., 1871; Boguslawski W. Dzieje Slowianszczyzny pólnocno-zachodniej do połowy XIII w. – Poznań, 1892. – T.3; Wachowski K. Slowiańszczyzna Zachodnia. – Poznań, 1950; Labuda G. Fragmenty dziejów Slowiańszczyzny zachodniej. – Poznań, 2002. – N. 1.

[3] Видукинд Корвейский. Деяния саксов . – М., 1975. – Кн. I. – § 35.

[4] Гельмольд. Славянская хроника. – М., 1963. – Кн. I. – § 12.

[5] Там само.

[6] Там само. – Кн. I. – § 16.

[7] Санчук Г.Э. Полабские славяне… – С.169.

[8] Kronika Thietmara. – Poznań, 1953. – L. III. – S.10.

[9] Ibidem.

[10] Thietmar, III, 17.

[11] Ibidem.

[12] Ibidem.

[13] Ibidem.

[14] Ibidem.

[15] Ibid., III, 18.

[16] Ibid., III, 19.

[17] Ibidem.

[18] Labuda G. Fragmenty dziejów… – S.209.

[19] Thietmar, IV, 5.

[20] Labuda G. Fragmenty dziejów… – S.298.

[21] Die Slawen in Deutschland… – S.286.

[22] Labuda G. Fragmenty dziejów… – S.240.

[23] Гельмольд, I, 16.

[24] Егоров Д.Н. Колонизация Мекленбурга в XIII веке: Славяно-германские отношения в средние века. – М., 1915. – Т.1. – С.28 – 29.

[25] Гельмольд, I, 16.

[26] Thietmar, III, 18; Гельмольд, I, 16.

[27] Гельмольд, I, 16.

[28] Там само.

[29] Thietmar, IV, 22.

[30] Гильфердинг А.Ф. История балтийских славян… – С.403.

[31] Die Slawen in Deutschland… – S. 287.

[32] Григорьев С.Г. Из истории западных славян… – С.170.

[33] Там само.

[34] Гильфердинг А.Ф. История балтийских славян… – С.405.

[35] Thietmar, IV, 19.

[36] Die Slawen in Deutschland… – S.288.

[37] Гильфердинг А.Ф. История балтийских славян… – С.406.

[38] Labuda G. Fragmenty dziejów… – S.241.

[39] Die Slawen in Deutschland… – S.288.

[40] Павинский А.И. Полабские славяне… – С.114.

Людмила КРУГЛОВА
Київ

ВНЕСОК ТОВАРИСТВА НЕСТОРА-ЛІТОПИСЦЯ У СТВОРЕННЯ СТУДЕНТСЬКОГО ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНОГО ГУРТКА

В другій половині XIX століття інтенсивний розвиток наукових історико-етнографічних досліджень мав потужний вплив на зростання національної свідомості українців. Цей період характеризується інституційним становленням етнографічної та історичної науки, як самостійної та національної. На початкових етапах націоналізуючий вплив мали, у переважній більшості, етнографічні дослідження, які проводились вищими учбовими закладами країни.

Подальша організаційно-структурна розбудова української національної науки, поява перших наукових товариств та інституцій також сприяли еволюції української національної свідомості. Особливу роль у цьому процесі відіграло наукове Історичне товариство Нестора-літописця, яке було засноване 24 листопада 1872 року київськими істориками-краєзнавцями[1]. Ініціатором заснування товариства більшість дослідників вважають М.О.Максимовича – першого ректора Київського імператорського університету св. Володимира, згодом почесного члена товариства Нестора-літописця[2]. В цьому товаристві за півстоліття його діяльності творчо співпрацювало не одне покоління талановитих українських та російських вчених, які залишили історичній науці у спадок вагоме наукове надбання.

Існуючі матеріали та документи дозволяють стверджувати, що тематика читань історичного товариства Нестора-літописця торкалася широкого кола питань історико-філологічних наук. Доповіді присвячувались стародавній і новій історії України та Росії, загальній історії, історіографії, бібліографії, джерелознавству, літературознавству, мовознавству, філософії, археології, етнографії тощо.

Серед членів товариства, які займалися Київськими старожитностями та фольклором виділялися такі видатні історики, як В.Б.Антонович, М.П.Дашкевич, В.С.Іконніков, В.Є.Данилевич, П.І.Житецький, В.З.Завитневич А.А.Котляревський, А.М.Лазаревський, П.Г.Лебединцев, А.І.Соболевський, І.П.Хрущов.

Вивченням історико-етнографічних проблем займалася ціла плеяда яскравих вчених. Зокрема, до них належать такі представники української та російської інтелігенції, як М.Ф.Біляшівський, С.С.Гамченко, В.Г.Георгієвський, М.С.Грушевський, Є.І.Де-Вітте, Л.П.Добровольський, М.В.Довнар-Запольський, В.М.Доманицький, Ф.П.Істомін, І.М.Каманін, І.Ф.Каменський, В.П.Каньшин, Ф.І.Кнауер, Ю.А.Кулаковський, А.М.Лазаревський, П.О.Лашкарьов, І.А.Лінніченко, І.В.Лучицький, В.Г.Ляскоронський, С.А.Мазаракі, І.І.Малишевський, Г.Д.Мілєєв, М.О.Оболонський, М.М.Оглоблін, Н.Д.Полонська, І.О.Сікорський, А.І.Степович, П.С.Уварова, В.М.Щербаківський, В.І.Щербина, М.М.Ясинський та інші. Це дійсні та почесні члени Товариства Нестора-літописця в різні роки його діяльності. Серед них були як викладачі Київського університету святого Володимира, так і представники інших навчальних закладів з різних регіонів Російської імперії, а також прогресивне жіноцтво.

Розвиток та вдосконалення структури товариства Нестора-літописця впливали на розширення історичного вивчення, диференціацію та спеціалізацію знань і сприяли поділу товариства на відділи, які у свою чергу займалися вже конкретними предметними дослідженнями з археології, джерелознавства, архівознавства, історіографії, історичної географії, краєзнавства.

Результати своїх наукових пошуків члени товариства публікували у друкованому виданні, яке називалось “Чтения в историческом обществе Нестора-летописца”[3]. Збірник виходив з

© Л.Круглова

1879 р. до 1914 р. і налічував 24 книги, які дарують нам історичну спадщину В.Іконнікова, В.Антоновича, О.Лазаревського, Д.Багалія, М.Дашкевича, І.Лучицького та інших видатних вчених, розкриваючи окремі етапи накопичення історичних знань. Опубліковані у збірниках товариства Нестора-літописця історичні джерела (від княжої доби до XIX ст. включно), безумовно, є цінним матеріалом у вивченні історії, історичної думки, та культурологічних проблем українського суспільства кінця XIX – початку XX століття. Поряд з науковими дослідженнями, у кожному збірнику друкувались щорічні протоколи засідань та звіти товариства, які безпосередньо відтворюють його діяльність і дозволяють наступним поколінням істориків зробити об'єктивну оцінку науково-просвітницької та громадської роботи членів товариства.

Низка публікацій членів товариства Нестора-літописця з етнографії також побачила світ у вигляді окремих видань і на сторінках журналу "Киевская старина", який з'явився в 1882 році[4]. На довгий час він став провідним друкованим органом українознавства, хоча й друкувався російською мовою, у зв'язку із забороною публічного вживання української мови – Емським указом 1876 року. В організації журналу брав активну участь видатний український історик, археограф, етнограф, археолог, публіцист і громадський діяч В.Б.Антонович, голова товариства Нестора-літописця у 1881–1887 рр.

Володимир Боніфатійович Антонович опублікував в "Чтениях" чимало своїх праць, що стосувалися його історико-археографічної, педагогічної діяльності, археології та нумізматики. Його праці, присвячені археологічним розкопкам, дуже тісно пов'язані тим чи іншим чином з етнографією, часто взаємо-переплітаються.

Всього в збірниках товариства нараховується 66 його публікацій[5]. Деякі з них присвячені безпосередньо питанням етнографії та фольклору. А саме такі його роботи, як: "Несколько данных о населении Киевской земли в XVI в.", "О бронзовых орудиях, находимых в пределах Киевской губернии", "О воспроизведении исторических событий в поэзии Шевченко", "О городищах – майданах", "О древлянских могильниках", "О киевских войтах Ходыках", "Почерк административного, общественного и сословного быта Юго-Западного края в XVI и XVII столетиях", "Подробности о найденном в Чернигове г. Самоквасовым кладе, при сожжённых погребальным обычаем остатках знатного человека" та інші.

Зацікавлення В.Б.Антоновичем історією культури та етнографією дозволило вченому підготувати кілька ґрунтовних публікацій на цю тему. Наприклад, в 1874 – 1875 рр. разом з М.П.Драгомановим він уклав збірку "Исторические песни малорусского народа"[6], де до кожної пісні зазначалися імена збирача чи колекціонера, давалися примітки про всі варіанти пісень. До деяких пісень додавались ще і їх варіанти з пісень інших народів. Порівняльні примітки до таких пісень засвідчували культурні зносини, зв'язки українців з іншими народами. Науковий рівень цієї праці вважається фахівцями дуже високим[7].

Інтенсивна наукова і педагогічна діяльність В.Б.Антоновича та структурні зміни всередині Історичного товариства Нестора-літописця, які призвели до його поділу на відділи, сприяли значному розширенню вивчення проблем етнографії та започаткували її як навчальну дисципліну в Київському університеті. Викладачі університету, особливо члени товариства Нестора-літописця, всіляко залучали та заохочували студентів до етнографічних досліджень. Глибока зацікавленість етнографією серед молоді призвела до відкриття студентського історико-етнографічного гуртка при Київському імператорському університеті святого Володимира.

Ідея його відкриття з'явилась ще в кінці 1902 – 1903 навчального року. Після розробки та затвердження Статуту гуртка історико-філологічним факультетом Київського університету, він був затверджений і Міністром народної освіти у вересні 1903 року[8]. А 13 листопада 1907 року до Статуту були внесені поправки та доповнення, запропоновані історико-філологічним факультетом та затверджені Радою університету св. Володимира[9]. Статут визначав основну мету і завдання гуртка, а також права та обов'язки його членів.

Гурток розпочав свою діяльність 30 вересня 1903 року. Перше засідання студентського історико-етнографічного гуртка було відкрито промовою його голови – професором Київського університету (з 1901 р.), дійсним членом Історичного товариства Нестора-літописця М.Д.Довнар-Запольським, який протягом десяти років існування гуртка безперервно керував його заняттями. Сам Митрофан Вікторович у 1894 році закінчив історико-філологічний факультет Київського університету, був учнем В.Б.Антоновича[10].

Членами-засновниками гуртка стали професор М.В.Довнар-Запольський, студенти – Берлінер, Богуміл, Гнєвушев, Михайлов, Паншин, Селінов, Смирнов В., Смирнов П., Терновський, Холодний, Шпет.

Студентський історико-етнографічний гурток за весь час свого існування налічував 103 особи. З дев'яти існуючих в Київському університеті студентських гуртків, цей був найпопулярнішим. До його складу в перші роки існування входили студенти всіх факультетів, яких цікавили історико-етнографічні проблеми. Але більшість завжди складали студенти історико-філологічного факультету Київського університету. За свідченням архівних документів, останні становили майже 65 відсотків загальної кількості студентської молоді[11]. Але згодом членами гуртка були виключно студенти історико-філологічного факультету, що пояснюється зміною напряму його діяльності – з широкої вона стала вузькоспеціалізованою.

З документів видно, що секретарями студентського історико-етнографічного гуртка в різні роки були А.М.Арнаутов, В.М.Базилевич, А.Г.Богуміл, Р.Л.Ватембург, А.М.Гнєвушев, А.К.Захвалинський, Б.А.Паньшин, В.А.Романовський, П.П.Смирнов, Є.Д.Сташевський, Я.Н.Шатохін, А.Я.Шпаковський, М.Ф.Яницький[12].

За весь період своєї діяльності студентський історико-етнографічний гурток провів 64 засідання, які головним чином, присвячувалися читанню доповідей, дебатам з приводу прослуханих доповідей та адміністративно-організаційним питанням. Всього на засіданнях гуртка було прочитано 92 доповіді, в тому числі 6 промов. Як свідчать існуючі архівні документи та матеріали, доповіді, як правило присвячувалися питанням історії Київської Русі, народів Російської імперії, всесвітньої історії, філософії, соціології, етнографії, фольклору, археології, тощо[13]. Деякі доповіді стосувались конкретних історичних постатей – політичних та громадських діячів, представників науки та культури. В доступній формі викладу студенти в своїх наукових роботах давали яскраву портретну характеристику персоналій, оцінку їх діяльності та поглядів.

Також на засіданнях студентського історико-етнографічного гуртка зачитувались звіти про результати відряджень та екскурсій, здійснених його членами.

Під керівництвом свого голови М.Д.Довнар-Запольського гурток за роки свого існування здійснив цілу низку екскурсій. На початку 1910 року студенти їздили в Москву для огляду історичних пам'ятників і для знайомства з архівами. Влітку ж 1911 року гуртківці були присутні на XV Археологічному з'їзді, який проходив в Новгороді. Крім цього, навесні (10 березня) 1913 року студентський гурток виїздив на місце розкопок нововідкритих Звіренецьких печер у Києві (під керівництвом члена гуртка і учасника розкопок – С.П.Вельміна). Того ж року (24 березня) молоді науковці відвідали бібліотеку Київського імператорського університету св. Володимира, де їм було надано дуже теплий прийом. Під керівництвом бібліотекаря Веніаміна Олександровича Кордта студенти детально познайомилися з фондами бібліотеки. 14 травня 1913 року гурток відвідав Археологічний музей при університеті св. Володимира під керівництвом дійсного члена товариства Нестора-літописця пані Антонович Катерини Миколаївни, яка сприяла молоді в отриманні найціннішої інформації[14].

До діяльності гуртка без сумніву має бути віднесене відрядження трьох його членів Московським Археологічним товариством (Б.А.Паньшина, В.М.Фідровського та Н.Н.Терновського) – в Тульську, Подільську губернії та в архіви м. Катеринослава. Крім того в московських, петербурзьких, київських та інших архівах працювали члени гуртка: В.М.Базилевич, І.І.Безручко-Зеленський, А.Г.Богумил, Г.М.Білоцерковський, А.М.Гнєвушев, А.А.Івановський, Ф.В.Клименко, І.Ф.Ковба, Б.Г.Курц, Г.А. Максимович, В.А.Романовський, П.П.Смирнов, Є.Д.Сташевський та М.Ф.Яницький[15].

На початку 1911 – 1912 навчального року при студентському історико-етнографічному гуртку був створений археологічний музей. Для збереження в музеї надходжень університет надав спочатку шафу та вітрину в психологічній семінарії. Згодом, отримавши дозвіл від керівництва університету, гурток переніс свій новостворений музей в іншу аудиторію. Зберігачем музею був обраний С.П.Вельмін. Перші пожертвування для музею зробила курсистка Київських Вищих Жіночих курсів В.Є.Козловська[16].

Протягом десятирічного існування студентського історико-етнографічного гуртка доповіді його членів видавались (іноді у зміненому вигляді) або у вигляді самостійних праць, або

друкувалися в журналах, таких як "Университетские известия", "Известия Таврической Ученой Архивной Комиссии", "Журнал Министерства Народного Просвещения", "Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук", "Труды Рязанской Ученой Архивной Комиссии". Детальні звіти про діяльність гуртка були опубліковані у вигляді додатків до робіт членів гуртка Б.Н.Барановського, Г.М.Білоцерковського, С.П.Вельміна, А.К.Захвалинського, І.Ф. Ковби, М.Ф.Яницького. Студентському історико-етнографічному гуртку були присвячені деякі окремі твори його членів. Це, насамперед, праця студента М.Ф.Яницького "Экономический кризис в Новгородской области XVI века" та робота студента Г.М.Білоцерківського "Тула и Тульський уезд XVI – XVII веков", яка була спеціально присвячена автором десятиріччю існування гуртка[17].

Як наслідок наукової діяльності студентів-членів гуртка було те, що в травні 1913 року побачив світ виданий університетом перший збірник статей членів студентського історико-етнографічного гуртка[18]. В перший збірник увійшли студентські праці: П.В.Орлова – "Пришлые рабочие в Москве в XVII веке", Д.Н.Богородицького – "Почерк торговли Нижнего Новгорода за XVI и XVII в.", А.М.Гневушева – "Новгородская выть в землях дворцовых в XVII в.", Н.Ф.Яницького – "Торговля пушным товаром в XVII в." та С.Г.Коломинського – "Торговля солью на Руси в XVI – XVII вв. и общее состояние соляных промыслов в указанный период времени"[19]. Всього гуртківці видали 8 томів своїх наукових праць під редакцією М.Д.Довнар-Запольського.

У діяльності студентського історико-етнографічного гуртка приймали активну участь високоосвічені прогресивні жінки. Першою меценаткою гуртка була вже вище згадана слухачка Київських Вищих Жіночих курсів В.Є.Козловська. Всіляко сприяла розвитку студентського гуртка графиня Уварова Парасковія Сергіївна з Москви – перша жінка, яка стала почесним членом товариства Нестора-літописця 15 травня 1905 року. Також допомагали студентам дійсні члени товариства Нестора-літописця Єлизавета Іванівна Де-Вітте та вже згадана вище Катерина Миколаївна Антонович. Жінки робили цікаві наукові повідомлення на засіданнях гуртка. Зокрема, Н.Д.Полонська, коли ще була студенткою Київських Вищих Жіночих Курсів при Київському університеті св. Володимира (або: Київський університет святої Ольги), на одному з засідань гуртка в 1909 – 1910 навчальному році виступила з доповіддю на тему: "О случайных находках в Подольской губернии"[20]. Згодом Наталя Полонська, отримавши дозвіл Міністерства Народної освіти, успішно склала іспити на історико-філологічному факультеті Київського університету святого Володимира (історичне відділення) і отримала диплом І ступеня за № 4531[21]. 27 лютого 1911 року вона була обрана дійсним членом Київського товариства охорони пам'яток старовини та мистецтва, а у 1912 році – дійсним членом Наукового Історичного товариства Нестора-літописця. 11 (23) травня 1916 року Наталя Дмитрівна була обрана приват-доцентом Київського університету[22].

З середовища студентського історико-етнографічного гуртка вийшли науковці, які продовжували свою діяльність в Київському університеті вже як викладачі. Серед них приват-доценти університету св. Володимира, дійсні члени товариства Нестора-літописця – Павло Петрович Смирнов та Євген Дмитрович Сташевський, які протягом всього періоду існування гуртка цікавилися його діяльністю, приймали активну участь в його заняттях, жили з гуртком одним життям. Колишні гуртківці – Андрій Михайлович Гнєвушев, Георгій Андрійович Максимович та інші згодом стали членами наукового Історичного товариства Нестора-літописця, яке мало спільні зі студентським історико-етнографічним гуртком напрями діяльності, сприяли його творчому зростанню та удосконаленню. Саме цей творчий зв'язок між молоддю гуртка і старшим поколінням істориків – членами Наукового Історичного товариства Нестора-літописця і є зразком спадкоємності традицій.

Отже, вже на початку XX століття наукове Історичне товариство Нестора-літописця переживало той етап своєї діяльності, який характеризується високим професійним рівнем та творчим піднесенням по всім напрямкам наукових досліджень. Реорганізаційні зміни, які вже завершилися в цей період в самому товаристві, розділ його на спеціалізовані відділи чітко визначили напрями наукової роботи. Небувалий інтерес старшого покоління істориків до вивчення етнографічних проблем породив нову хвилю зацікавлених молодих науковців серед студентства. Молоді ентузіасти – члени студентського історико-етнографічного гуртка, які нарівні з членами товариства Нестора-літописця та під їх патронатом настільки професійно

піднімали актуальні історико-етнографічні проблеми, що їх наукові доробки можна без сумніву назвати якісним внеском у розвиток історичної думки нашої країни. Гурток був науковим осередком та творчою оазою, де молоді історики росли, мужніли і переходили до вищих щаблів наукових інституцій, таких як Історичне товариство Нестора-літописця та ін. Вивчення наукової спадщини гуртківців є яскравим переконанням в цьому.

Своєю історико-етнографічною діяльністю товариство Нестора-літописця збуджувало наукове зацікавлення і прагнення до самопізнання по всій Україні.

Відроджене в 1995 році товариство Нестора-літописця[23] є продовжувачем історико-етнографічних традицій українського народу, які у радянський період існування Київського університету всіляко гальмувалися.

Науково-видавнича спадщина членів товариства Нестора-літописця, зокрема та її частина, яка відображає етнографічні проблеми, і на сьогодні не втратила свого значення, потребує подальшого дослідження в цьому напрямку. Опубліковані на сторінках "Чтений в историческом обществе Нестора-летописца" документальні джерела та праці з історико-етнографічних проблем використовуються сучасними дослідниками досить обмежено, що значно зменшує поінформованість про зміст наукової спадщини товариства і не дає можливості зробити об'єктивну оцінку його діяльності.

У розумінні проблем української історії відслідковується спадкоємність традицій між істориками різних поколінь. Так, наукове Історичне товариство Нестора-літописця дало поштовх до створення молодшими колегами, студентами Київського імператорського університету святого Володимира студентського історико-етнографічного гуртка, який згодом став джерелом наукових та педагогічних кадрів для самого товариства, Київського університету і країни загалом.

У діяльності товариства Нестора-літописця в цілому позначився суттєвий вплив історичної школи Київського університету як напрямку, який в історичних умовах досліджуваного періоду набув українознавчий та виразно окреслений національний характер.

---

[1] Дашкевич Н.П. Историческое Общество Нестора-летописца // Историко-статистические записки об ученых и учебно-вспомагательных учреждениях императорского университета Св.Владимира (1834 – 1884) // Под редакцией В.С.Иконникова. – К., 1884. – С. 9 – 28.

[2] Заремба С. Українське пам'яткознавство: історія, теорія, сучасність. – К., 1995. – 448 с.

[3] Чтения в историческом Обществе Нестора-летописца. – К., 1879 – 1914 рр., Кн.1 – 24.

[4] Киевская старина. – К., 1882 – 1906 рр. – Т.1 – 94.

[5] Колесник М.П. "Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца" (1879 – 1914): Бібліографічний довідник. – К., 1989. – С.11 – 14.

[6] Антонович В.Б., Драгоманов М.П. Исторические песни малорусского народа. В 2-х т. – К., 1874 – 1875 гг.

[7] Історія України в особах XIX – XX ст. – К., 1995. – С.85 – 91.

[8] Отчёт о десятилетней деятельности "Студенческого Историко-Этнографического Кружка" при Университете Св. Владимира // Alma Mater: Університет св. Володимира напередодні та в добу Української революції. 1917 – 1920. Матеріали, документи, спогади: У 3 кн. / Упорядники В.А.Короткий, В.І.Ульяновський. – К., 2000. – Кн.1: Університет св. Володимира між двома революціями. – С.383.

[9] Державний Архів міста Києва (далі ДАК). – Ф.16. – Оп.469. – Спр.199. – Арк.1.

[10] Джерелознавство історії України. Довідник. – К., 1998. – С.165 – 166.

[11] ДАК. – Ф.16. – Оп.465. – Спр.313. – Арк.2.

[12] Там само. – Спр.371. – Арк.60, 62.

[13] Там само. – Арк.58 – 63.

[14] Там само. – Арк. 60 – 63.

[15] Alma Mater... – Кн.1.– С.389.

[16] Куріло О.Ю. Нариси розвитку археології у музеях України: історія, дослідники, меценати. – К., 2002. – С.16.

[17] ДАК. – Ф.16. – Оп.465. – Спр.371. – Арк.63.

[18] Сборник историко-этнографического кружка при Киевском университете св. Владимира. – К., 1913 г. – Вып.1.

[19] ДАК. – Ф.16. – Оп.465. – Спр.371. – Арк.63.

[20] Alma Mater... – Кн.1. – С.385.

[21] Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В.В.Вернадського. – Ф.42. – Спр.291. – Арк.1.

[22] Полонська-Василенко Н. Історія України: У 2 т. Вступна стаття В.Ульяновського. Т.2 – К., 1995 р. – Т.1 – С.XI.

[23] Київська старовина. – К., 1995. – № 2. – С.127.

ЄВГЕНІЯ СМОЛИНСЬКА

Євгенія (Євгена) Смолинська – етнограф періоду 1920 – 1930 років. Життєпис вченої до нині недостатньо досліджений. Переважно з архівних джерел та публікацій, рецензій можна зрозуміти, що Євгенія Смолинська була серйозним науковцем, знала добре польську й німецьку мови, мала очевидно й музичну освіту. У 1920-ті роки вона працювала в Інституті Народної Освіти (далі ІНО). Рукописні етнографічні матеріали, зібрані нею в численних експедиціях, засвідчують про великий інтерес вченої до різних галузей традиційної культури: рибальства, чумацтва, обрядів сімейного життя, фольклору, етномузикології тощо. Помітна її активність в організаційно-культурному житті на основі вивчення фольклору. З великими труднощами їй вдалося створити і керувати хором при ІНО у 1924 – 1925 роках, який мав 70 учасників, виступав перед різними слухачами. Є.Смолинська дбала про навчання співаків нотної грамоти, намагалася дати їм знання з музикології[1] .

У ці ж роки вчена студіює зарубіжну етнологію, пише розгорнуті рецензії-огляди праць, що виходили в Польщі, Німеччині. Грунтовні рецензії з'явилися на сторінках "Первісного громадянства та його пережитків", зокрема, на працю Віктора Клінгера "Народна обрядовість Різдва, її початок і первісне значіння" (Познань, 1926). Досить цікаві різні зауваги дослідниці щодо праці в рукописному варіанті рецензії[2] .

В цей період в ІНО була утворена Етнографічна Секція Краєзнавчого гуртка. В секції активну участь брала Євгенія Смолинська. Особливо багато часу дослідницькій роботі було приділено нею у 1927 – 1928 роках. Серед членів експедиції Етнографічної Секції у село Глібівка Димерського району на Київщині у квітні – червні 1927 року і листопаді 1928 року була і Є.Смолинська, яка записувала весільні обряди, пострижини дітей, а також пісні, перекази про панщину, чумацтво[3] . Вчену цікавили насамперед пережитки примітивної обрядовості в українському побуті.

В липні того ж 1927 року дослідниця здійснила етнографічну експедицію до Маріупольської округи, переважно збирала матеріал з історії заселення м. Бердянська, де зафіксувала висловлювання жителів щодо етнічного складу жителів містечка: "Бердянське заселяли козаки з Полтавської губерні, з Чернігівської, Ореховської. Молодий Бердянськ – тоже самиє хахлы заселяли з Полтавської губерні – з Золотоноші, Гадячого, Зінькового… І одного кацапа зразу не жило! А вже дальше – і кацапи прийшли, ізвозом занимались…"[4]

Матеріали про панщину, чумацтво, фрагменти весілля були зібрані Є.Смолинською і на Уманщині в серпні 1927 р. Деякі архівні матеріали дають підстави зробити припущення, що вчена-етнограф була родом із с.Ямпіль на на Уманщині (тепер село Ямпіль Катеринопільського району Черкаської області). Родина Смолинських залишила це село перед Другою світовою війною.

У травні 1928 р. Є.Смолинська написала про проведення закритої Музично-етнографічної вечірки в м.Києві, на якій були присутні акад.М.С.Грушевський, проф. Кл.Квітка, проф. Вериківський, Радзієвський, проф. Ф.Савченко, співробітники, аспіранти Відділу Примітивної Культури та Народньої Творчости, члени Етнографічної секції ІНО. На вечірці у виконанні жіночого хору були прослухані весільні пісні з с. Лип'янки на Шевченківщині та інших місцевостей України, колискові, старцівська та гра на сопілці. З приводу цієї вечірки дослідниця, яка була і співорганізатором заходу, писала: "Це дуже показна спроба і коли б повести ширше в цьому напрямі дальшу роботу, – вона не тільки розбила б обивательську думку, що українська весільна (чи инша) пісня – це щось одне від Карпат до моря і до Полісся, а й показала б на одному обряді теми розвитку музики по ріжних районах, піднесла б питання впливів на обрядову музику й почала б серію науково-ілюстративних вечірок"[5] .

На основі зібраних дослідницею власних етнографічних матеріалів та всебічному опрацюванню літературних джерел, праць зарубіжних вчених Євгенія Смолинська написала

працю "Пережитки примітивної обрядовости в українському побуті", рукопис якої зберігається в Рукописних фондах Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені Максима Рильського НАН України, ф.1-дод., од.зб.302, 14 нестандартних аркушів, без місця і дати. На обкладинці вказано Дон.-д. кафедри історії України, відділ Примітивної Культури.

Публікація цієї праці Євгенії Смолинської, що здійснюється вперше на сторінках нашого наукового збірника "Етнічна історія народів Європи", варта уваги з погляду не лише пошани до попередників, вчених 1920-тих років, але й з наукової вартості думок вченої, які не застаріли і є важливими для осмислення багатьох питань етнокультури українців.

Текст рукопису друкується із повним збереженням оригіналу, без виправлень і скорочень. Технічну роботу з набиранням тексту виконала студентка кафедри етнології та краєзнавства Інна Дідоха.

Доля етнолога Євгенії Смолинської, як і її архіву, допоки не з'ясована.

---

[1] *Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В.І.Вернадського (далі ІР ЦНБ). – Ф.50. – Од. зб. 1875. – Арк.1.*

[2] *ІР ЦНБ. – Ф.Х. – Од. зб. 15266.*

[3] *Щоденники членів етнографічної секції ІНО //Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені Максима Рильського НАН України. – Ф.1 – 2 дод. – Од. зб. 301. – 45 арк.*

[4] *ІР ЦНБ. – Ф.Х. – Од. зб. 30842. – Арк.2.*

[5] *ІР ЦНБ. – Ф.Х. – №18151. – Арк.2.*

проф. Валентина Борисенко

Євгенія СМОЛИНСЬКА
Доц.-д. катедри Історії України,
відділ Примітивної Культури
й Народньої Творчости

ПЕРЕЖИТКИ ПРИМІТИВНОЇ ОБРЯДОВОСТИ В УКРАЇНСЬКОМУ ПОБУТІ*

Обрядами називає проф. Хв.Вовк чинності, що мають ставити події людського життя у відповідність до вірувань, якими прийнято світогляд певної етнічної групи. До чину приєднуються суспільні елементи, комеморативні й церемонійні і становлять властивий ритуал. Обряди, таким чином, просякають всі визначні моменти соціяльного, господарчого й особистого життя у примітивних, де досвід незначний, мишлення прелогічне і релігійно-родовий світогляд визначає функції індивіда. Чи то засіває певне селище громадську ділянку – відбуває обрядові танки, що рухом і гуком мають сприяти на проріст; чи вибираються мужі на лови – обряд велить виконати напередодні танок бажаного звіря, щоб привернути його, або годиться на щастя оповідати всю ніч при вогні спеціяльні "ловецькі" оповідання про звірів; чи то переводять підлітків у вояцький стан – відбувають складну церемонію, що має полекшити цей перехід, управнити його (церемонія власне підкреслює радикальну зміну в становищі юнака). Певні елементи подібних обрядів, по при всі зміни і впливи часу й сусідніх культур доховалися таки в українському побуті до нашої доби, хоч зміни ці були дуже значні, а темп і обставини українського історичного життя як-найменше сприяли консервації понять і чинностей. На широкому шляху мандрівних народів, на "великому" торговельному шляху осівши, словяне-українці віддавна й різного часу зазнавали силу східніх, південних, західних упливів. Тому встановити риси світогляду й громадянсько-релігійних відправ для певної ділянки часу – справа не легка, як і те: що з цього було питоменне, що діставали через впливи, як і якою мірою ті впливи приймалися. Тому групуючи певні риси примітивного в українській обрядовості можемо відтворити хіба типи тих комплексів понять, які витворила певна соціяльно-економічна фаза і встановити хоч приблизні обставини, що живили певну обрядовість. Тут нашим і чужоземним дослідникам стала в пригоді етнологія. Український побут багатий на обрядовість, яка показує значне, кільканадцять-вікове нашарування складніших понять над примітивними, багато чого з християнської теогонії й філософії (вплив офіційної церкви), багато чого скомплікованого на ґрунті свого родо-племінного світогляду й тих найріжніших впливів, що заносилися через воєнні походи та торговельні й культурні взаємини. Багато ціних фрагментів з тих обрядів насмінного житя перед-розселенського й перед-християнського загубилося в бурхливих періпетіях громадсько-політичного життя, де-що заникло в боротьбі з офіційною церквою, де-що залишилося в грах молоді, а де-що переховалося в нинішніх обрядах, промигне в тексті пісень, або полишилося в чинності, що згубивши властиву підставу й розуміння приєдналася до іншого обряду. Всі обряди, що доховалися в українському побуті можна б поділити на три групи: цикл річний сільськогосподарський; група обрядів, зв'язаних із моментами віку людського (поколінними) і група обрядів до нагоди (закладчини хати, виїзд у дорогу..). Не всі групи однаково консервувалися добре, чи однаково рівно доховали основну ідею й первісні риси. Якщо в першій групі заникли перед-християнські культи, то обрядовість переносилася до інших дат,

* Лектура: Шурц – Історія первісної культури. Грушевський – Початки громадянства. Грушевський – Історія укр. літератури. т. I – IV. Хв. Вовк – Студії з української етнографії та антропології. К.Грушевська – З примітивної культури. Сумцов – Культурные переживания. Харузин – Этнография.
Журнали: "Первісне громадянство", "Киевская Старина". Архів Кабінету Приміт. Культури.

прив'язувалася до нових імен і нагод і таким чином доховалися деякі примітивні магічні чинності (як веснянки на заклик весни а прогнання зими, та на проріст зерна), церемонії (як церемонійний танок колядників і кругляк у гуцулів). Що до другої групи багато-чого цілком заникло (як вияв батькового права на дитину, що в етнол. літературі звуть "кувада", і обряд переходу в вояцьку верству, що змінився цілком), хоч і з того де-що слідне в оповіданнях, дещо санкціонувала церква (постригання).

І. Сільсько-господарський календарний цикл починають із новорічно-різдвяної групи обрядів. Загалом ці святні відправи забирають 2 тижні в часі від Різдва (24/ XII) до водохрещі (6/I). Вся святочна обрядовість має провести ідею нового господарчого року. При тому культ хліба в цій обрядовості має піднесений, як нігде інде. Заразом тут згромадилося сила інших елементів: ріжні магічні дії на відвернення стихійного лиха (морозу, бурі), дикого звіря, людських наслань; так магічні дії на привернення врожаю, приплоду, багацтва, так і низка заборон сполучених із добробутом господарства й членів роду. Що-правда ці заборони (копати глину, коноплі бити, прати на воді праниками від Воведення до Благовіщення) й ворожіння починаються ще від Воведення і ак. М.С.Грушевський переносить початок річного кругу на місяць перед нинішньою датою, так що ті-ж двотижневі свята збігалися в часі з римськими брумаліями – святом найкоротших днів і найдовших ночей (заразом – свято вина й розродження – на честь Діоніса з переряжанням і магиканами). А що брумалії були популярні і місці словяно-тракійських стичностей (де взагалі сильні греко-романські впливи), то можливо, що багато елементів тієї обрядовости війшло в словянські обряди того часу, які перейшли згодом на місяць пізніше й згуртувалися навколо Коляди, в одному часі з християнським Різдвом, яке уставили в IV віці. Зустріч нового року (його нині термінують Варварою) теж війшла в колядницько-різдвяний обряд. Різдвяно Новорічні обряди розпочинає надзвичайна "свята", "божа" "багата" вечеря або "кутя", як звуть її від головної страви. Виготовляють цю вечерю на "новому огні", який розводять спеціяльно заготовленим деревом (часом – найпримітивнішим способом тертям). В цей день все мусить бути вже на місці, все приготоване до свят – лише страви варять цього дні. Це все ще підкреслює видатність моменту виготовлення страв і самої вечері, де з поміж 14 – 9 ритуальних страв (вони мають репрезентувати хліборобське багатство) в особливій шані кутя – варені зерна збіжя, святний хліб (коляда) й немолочений сніп ("коляда", "корочин", "дідух") які ставлять на покуті на сіні. Там же ставлять і узвар (одварена сушена садовина в юшці; може заступає тут вино або мед). Кутя до того-ж має надзвичайну силу до живлення й розродження. На ній ворожать на врожай (чи запріла покришка на куті – на іней, на врожай; чи звершила кутя горщик; чи держиться купи при стелі, куди підкидають, – на пасіку; квокчуть, несучи кутю на покутя, щоб квочки курчат виводили; ворошок із куті добре дати курам, корові на розплід; перехованою кутею підгодовують худобу, щоб дозимувала; солому з під куті добре настеляти квочкам у гнізда…). Нарешті кутею заклинають бурю, мороз, звіря. Ця вечеря об'єднує весь рід, живий і мертвий. Живим родичам, хто не брав у ній безпосередньої участи, заносять вечерю додому; мертвих запрошує до вечері господар і вірять що вони невидно присутні на ній, а до того ще небіжчикам лишають ложки лизати, "парою живитися" через ніч, і тут теж головну ролю має кутя (нагадаймо її ролю – "коливо" – на всіх поминальних святах). Зустріч нового року підкреслено отим паленням "нового огню" (не всюди вже), ворожінням на новий хліборобський рік, на забезпечення врожаю (як не видно господаря за хлібом, щоб і на-рік такі достатки велися), ворожінням на худобу (другого дні рано вводять теля або що в хату й то становить найбільшу зичливість господареві); ворожіння на долю теж прилучилися до цього моменту. Обходи першого дні Різдва з "колядою" – повіншованням із побажанням чи пророкуванням усякого щастя, багацтва, – побажаннями й сакральними танками, що базуються на вірі в магічну силу слова й руху – теж треба віднести до примітивних понять і дій. Є вказівки що саме в ці обряди входило волочення плуга, що очевидно мало звязок із початком господарського року. Ці обходи, в основі свіцькі мають аналогію в обходах великодних, обжинкових – із часів передрозселення. Колядники (як де, в гурти об'єднуються поколінні верстви, а відповідно до чоловіків – і дівчачий гурт, нестарих молодиць) з березою на чолі ведуть подекуди гурт маскованих, де посміховиськом – "коза" або "кінь". Самі колядки – величальні пісні господареві, господині, дівці, парубкові, дітям – мають своїм зображенням

багацтва, розуму, сили накликати те все на дім господаря. При тому веселий тон, забавки з "козою" – теж мають гаразд вплинути, для того й намагаються колядники "дім веселити", за що дістають даток. На Маланки подібно-ж водять "козу", "діда" й "бабу", при чому в особі "діда", "Меланки" має виконавець великі права й недоторканість (Поділля); інші комічні персонажі – циган, жид і т.д. При цьому щедрують. Можливо, що це – впливи пізніші, – романських новорічних забав, а може ця "коза" з ідеї "полазника", що має принести добробут у дім. Текст всіляко показує добробут, багацтво, яке несе з собою "коза" (де вона ногою – там жито копою…). Не торкаючись решти виразно-пізніших наверствовань, треба окремо вирізнити гуцульський "кругляк" (яким впливають на розродження і посвячують місце й пашню) та церемоніяльний ритуальний пляс, яким ідуть колядники від хати до хати. Обидва мають прикмети великої старовини; й почуття сакрального характеру цих танків живе понині у виконавців (надходячи до хати колядники розвивають у собі якусь магічну силу тим танком, що має накликати бажане). Щедрий вечір (на Маланки) продовжує й повторює в цілому характер і дії Різдвяного вечера. Щедрування й обходи з "Василем" і "Маланкою", "дідом" і "бабою", "козою" – не вносять нових елементів у обрядовість. Повір'я, що вода в новорічну ніч набирає надзвичайної сили – загально-словянське, і хоч нині приточують його до Ордану, до Великодня, проте давніше певне взялось таки з Новим роком. Гуцул-господар, або господиня в його шапці йде рано до води, купає хліб у воді й приказує, що то не хліб, а вона "купається в здоров'ю й силі", а набирає не воду "а мед і вино" в коновку – тією водою домашні всі обмиваються. Новорічна ніч на Гуцульщині – свято печи – її гарно вимащують на Меланки, ніхто не спить тієї ночи на ній, а ні сідає, бо вона віддається тої ночи, тому сиплять на неї вівса "на коровай", їде на герць.

Засівання на новий рік пашнею на врожай поширене на цілу Україну. Подекуди водять: козу з вухами з колосків, гостять вівцю за всю худобу, щоб держалася господарства. Досвіта на новий рік палять сміття збиране від Різдва – обкурюють дерева, щоб садовина родила, щоб гусінь не опала, обв'язують дерева соломою. Голодна кутя проти Водохреща повторює елементи різдвяного й новорічного обрядів. Вся група різдвяно-новорічних обрядів показує перенесення на кілька дат очевидно колись суцільного свята врожаю й розродження на новий господарський рік (кутя, повторювана тричі, з її надзвичайними властивостями; ритуальні танки й дії на врожай і розродження; низка заборон, так важливих у цім часі для розродження скоту й дітей людських: не рубати, не шити, не вертіти, не прясти й т.і.). Ці обрядові дії своїми елементами й поняттями заходять у добу перед розселенням разом із обходами (з плугом і зиченням багатства). Сама зустріч нового року з паленням огню, ворожінням, прикметами й заборонами могла прийти після розселення із усталенням родових господарчих стосунків. Певне з того часу й елементи поминальні.

Весняні обряди виявляють подібні-ж перенесення дат, перехрещення мотивів, замикання деяких елементів (як танки в часі посту заборонені церквою й перенесені на Великдень безперечно багато-чого згубили, що було вже не-до сезону). І період. На Стрітення зима з літом стрічається. До цього є багато прислів'їв. Хоч не в цім часі, то в усякому разі близько цього моменту (тільки почне танути сніг) мусіли бути закликання весни, нині цілком у нас згублені; почасти полишилися фрагменти в дитячих весняних пісеньках ("Ой вилинь, вилинь, гоголю, винеси літо з собою" й т.д.) почасти в веснянках ("Ой весна, весна, та весняночка, де ж твоя дочка – паняночка"… в іншій веснянці кличеться весну, прогониться мороз, смерть: "Смерть з морозом танцювала та за море десь пігнала" і т.д.). 9 березня (40 мучеників) ст.ст. печуть "жайворонків" з тіста – жертва весні. ІІ період весняних обрядів від Благовіщення: весна розвивається, разом інший характер веснянок – набирає ваги вегетаційний хоровод, характером дуже примітивний, так що коріння його теж треба шукати в добі перед розселенням. Такі ріжні "криві танці", що нині ведуть на Великдень (під натиском церкви) – колись безперечно ведені раніш; вони належать до тих танків примітивних, що самим рухом мають впливати на збудження енергії землі. Подібно-ж дуже примітивні наші мімічно магічні дії-танки, як "А ми просо сіяли, сіяли"… "ой вийтеся, огірочки"… "Вийся, горошку, в три стручки"… "При долині мак"… Ці хороводи, певне, групувалися на весняному святі сонця, від якого на Великдень перенеслася повірка, що тоді "сонце грає" чи "гуляє". А підстава культу сонця доховалася донині в великій шані до нього. Ці окремі обряди можливо відбігли від

такої групи святочних відправ, і до неї ж, можливо, належало палення новорічного вогню. Складніші символікою танки (“шум”, ріжні парувальні теми) поминемо, як виразно пізнішого характеру. Великодні обливання, як і обливання пастуха на Юрія – сполучені з діями, що мають викликати дощ (а три весняні дощі визначають урожай) – але відки прийшли сюди, з якого комплексу, не знати. Складні сакральні дії з свяченим (вербовою галузкою, паскою сіллю, крашанками) – пізнішого характеру й ще не розсліджено докладно, що там первісного, питомого словянам-антам, що з західнього словянства, що від Візантії. Відзначити варто звеличення святного хліба (паски), освячення ним цілого господарства на добробут. Є й величання, подібні до різдвяних (в Яворові звуть їх “риндзівки”). Поминальні дні – в тиждень після великодня, в провідну суботу проти томиної неділі, чи в інш. день – трапеза “дідам”, помершим родичам. “Оправляють” красно могилки, як де, і виготовлені дома страви виноситься на цвинтар, де відбувається громадський обід; він часто переходить у веселі пісні, забави й хороводи (“бабський великдень”). Жертву “дідам” – крашанку, кістку з обіду – закопують у могилку, або тільки обкочують крашанкою гробок і розбивши її об хрест віддають старцеві. Припрошують небіжчиків до спільної трапези, виливають горілку на могилу, кидають рештки обіду на неї (“щоб не згадували лихом”). Окремо треба відзначити три дні мерців, коли їх мають за дуже небезпечні істоти і вживають усяких оберегів: перший день – на “білому”, “чистому” тижні в четвер, або на великодному – “навський великдень” ; другий – літній день, “коли жито квітує” і на Спаса. Великодними веснянками, благовіщенськими, а як де – тільки сніг почне сходить, – починається вулиця (триває до Семена, як-де) і хороводи вегетаційні тісно поплелися з парувальними грами і перед – подружнім зближенням молоди. Разом бренять мотиви смутку, що получені з сезоновими виходами на війну – це могло вестися від прастарої доби (воєнних мотивів у веснянках досить). Свято Юрія – свято весни в повній силі: весна прийшла, весна розбуяла (на 17-м тижні по Різдві). Юрій – патрон ловців, їздців – і разом він воротар неба (роси небесної) й землі (за пинською колядкою він “одмикає” землю). В цей день він одмикає всі буйні живущі сили, тому качаються того дні досвіта по землі, росі на здоров’я, дівчата збирають росу і вмиваються на красу; вигонять рано корови пасти “на росу” – на користь (щоб багато й ситого молока давали). Самого Юрія уявляють патроном пашні: колись обходили поля з піснями й сакральними танками, на полі-ж і трапезували. Обхід робиться на дощ (і понині). Господарі качаються по засіву, щоб викликати буйний урожай. Худобу, виганяючи вперше цього дні в поле, проганяють через огонь, водою очищають; переганяють через кожух зеленою галузкою (свяченою вербою, як-де) – на плодючість; переганяють через пояс, на який покладені ключі – на силу й оберег проти звіря, бо сього дня “Юрій звіря пасе”, призначає їм здобич і тому не вільно відбирати в нього, коли звір що пірве з скотини (се весняне свято хижого звіря, як восени – осіннє).

В характері нашого свята “русалок” що припадає на Зелені Святки (Трійця) багато є елементів поминальних, дідівських, бо русалок уявляється насамперед, як душі мерців (до того це вмерлі не хрещені діти, що пташками літають і просять сорочки), а до цього домішуються уяви про русалок, мавок, ніби німф лісових, польових, що справляють свої свята – ходять гуртами з танками і горе тому, кого траплять на своїй дорозі – залоскочуть! Загалом свято це веселе гамірне, але потрібно великої обережности (не виходити смерком, носити всюди з собою полин і плюшняк, які не зносять мавки; плюшняком і лепехою вистеляють і в хатах, щоб не забралася туди мавка, не накоїла лиха, бо їм сі дні вільно ходити по селах). В четвер на зеленому тижні – “русальний” або “мавський великдень”, або як-де “проводи русалок” (“сухий четвер”). Як-де свято русалок – Десятий понеділок (два тижні по Зелених Святах). В усі ці дні не роблять діла, щоб русалки не помстилися – не нашкодили. Іноді кладуть про них хліб на межах, поливають молоком слід корови. Разом, Зелені свята – початок літа, має характер вегетаційний: оздоблюють зеленим хати, (“клечання”, “маєння”), убирають “тополю”; відбуваються всякі гри, забави молоди (з елементами парування). Дівчата завивають вінки, пускають на воду вночі з парубками (добре кидати ці вінки на грядки, щоб огірки, кавуни вязались). Убирання “тополі” на Зелені Свята (оздобленої в стрічки й вінки дівчини) – на Полтавщині має аналогію в роздаванні вінків на Юрія (Волинь). Там теж оздоблена дівчина “Ляля”, посаджена на дерновій лаві, обставлена молоком, сиром, роздає вінки, потім гостяться. Вінки від сеї ”Лялі” ховають до другої весни. Подібно й на Купала:

оздоблена дівчина – “Купало”, круг якої ведуть хоровод, танки, – роздає вінки, їх пускають на воду, і “переємець” вінка візьме дівчину. Подекуди з цим святом Купала сполучено завивання гильця “купальниці” (Уманщина), подекуди роблять кропивяні чучела Купала й Марени й топлять їх; як-де пускають з гори вогняне коло вночі (обмотаний соломою й запалений обід), розкладають вогнище й стрибають через нього (Корсунь). Мотиви про переємця, що вінок переняв увійшли в колядки й пісні любовні. Взагалі тут по ріжних датах розійшлися елементи поганського свята, яке неможливо й відтворити нині. Завивання вінків, елементи вегетаційні лучаться нині то з поминальними (Трійця), з купальськими, де огонь має видатну роль. Це свято (24 червня ст. ст.) на повороті сонця к зимі обходили, як згадують памятки XVI – XVII ст.ст. дуже бучно, характер його був всенародній – (учасники – молодь, чоловіки, молодиці, старші віком), з багатьма оргіястичними моментами; кінчалося пізньої ночи. Не вияснили досі дослідники містерії, відправлюваної при тому, бо лишилися самі фрагменти пісень, де герої – Купало або Марена – тонуть у воді. Взагалі вірять, що в натурі в цім часі як-найбуйніша сила (навіть папороть на одну цю ніч процвітає і той цвіт чудодійної сили), тому й зілля, зібране в цім часі має найбільшу цілющу силу. Для звірів останній понеділок перед Іваном – день їхнього свята, “розигри” – звірята зводять свої гри (іноді це в перший петрівчаний понеділок). Купала – найбагатше і найяскравіше свято (нині – виключно свято молоди, а то вже й діточе). Після нього заникають вегетаційні танки.

Розигри – першого петрівчаного понеділка – свято, що має подвійний характер: це свято звірят (як-де має назву “шуляка гонити”), птахів, але разом багато елементів поколінного свята молодиць із оргіястичними моментами. Ще не старі молодиці збираються в одну хату по кількоро, зносять харч, складаються на горілку (притому в страві, щоб було “зелене” – молода цибуля, або-що) і в садочку на траві справляють жіноцький бенкет. Як-де, центральною фігурою є шуляк, зроблений з хусток і палічок і поставлений серед розстеленої хустки, по вуглах якої розложено збіжжя купка, частунок. Гостяться самі жінки, припрошують “шуляка”, співають спеціальних пісень еротичного характеру з дієвою особою – шуляком. Випиваючи, “гонять шуляка” – “гай-гай, та наших курчат не хапай!” Далі свято набирає цілком оргіястичного характеру: шуляка роздирають, коять усяку шкоду, пустуючи без упину. Це самі жінки. Але буває жінки приймають собі чоловіка, кого хочуть, гуляти і хоч без “шуляка”- чучела – свято подібно-ж має оргіястичний характер. Тепер той характер значно помякшений, приймають у гурт господаря хати, чи й ще якого чоловіка учасниці, хто нагодиться; дітей. Хоч випрошуючи у чоловіка грошей на горілку (яка своїх грошей не має) жінка криється від нього, для чого їй гроші, і вікна в хаті, де зібралися гулять, завішують від чоловіків; пісень співають теж характеру еротичного, і свято кінчиться витівками. Те, що свято давніше було виключно жіноцьке, що святкують його все в понеділок (це стало), що можуть вибирати собі до розваги якого-хочуть чоловіка, – то для анклізи другої частини цього свята (не звіриної) набігають елементи звязку з правом “понеділкувати” для молодиць, що війшло навіть в шлюбний договір на Полтавщині. Тоді це свято виявляє дуже давні й інтересні елементи переходу від права жінок вільно собою розпоряджати до обмежень моногамного подружжя.

Дальші літні свята – “для вітру” на св. Курика (15 липня ст. ст.), “громові” або “сердиті” (в 20-х числах липня ст. ст.), що сходяться зі святами обжинок неяскраві й не бучні – лише щоб вітер кіп не розкидав. Ілля-громовик і Пантелеймон Паликоп або Палій – патрони обжинок.

До обжинкових обрядів належить завязування “бороди” – останнього пучка недожатого збіжжя. Звуть його Волосовою або Ільковою або Спасовою бородою (у зах. словян “цапом”, “козою”, як і у нас на Волині) і лишають його з ріжними магічними діями на дальше розродження. Подекуди роблять із нього останнього снопа, теж із магічними діями на врожай і урочисто несуть до двору господаря, а він ставить почастунок. Подекуди ще плели вінок на кінець жнив і несла його остання жниця (що “дожала” ниву) на голові або паляниці. Бувало таких вінків і кілька: на озимі жнива (переважно) і ярі. Несучи, співалося “обжинкових” пісень, де крім космичних образів (сонця, зорі), згадувалося обставини роботи, накликалося врожай на ниву, багатство на господу, величалося господаря й господиню. Де-які мотиви виразно жнивного репертуару перейшли до різдвяних обрядових пісень (як про Іллю, що носить житяную пугу, й куди махне – врожай). Де-які з цих пісень подають чи не єдині зразки робочої пісні у нас. Багато з цих пісень набрали рис панщизняного побуту, але основа тут безперечно

старша і походить від поезії робочої на громадянських роботах – толоках, як бачимо це і в інш. примітивних, – стверджують що давність форми й ритми жнивної поезії (такі "одробітки", де всі одробляють певну роботу кожному з гурту, який і годує – задержалися донині в сільськогосподарській роботі). Обряд передавання вінка лишився з багатшого колись сакрального обряду. Потебня говорить про "рай", що мав ролю в цьому обряді, – це міг бути обжинковий сніп. Пісні при столі – теж величального характеру.

Посвячення вінків на Спаса з садовиною й інш. урожаєм звязало це свято з обжиночним ходом і воно замикає цикл аграрних свят, а разом це III-тє небезпечне свято мерців у весняно-літньому сезоні. Коло першої Пречистої закінчується тяжка робота в господарстві; починається весільний сезон ("Як прийде Пречиста, стає дівка речиста").

На Семена, одмічено в одному джерелі, постригають хлопців і сажають на коня (нині вивелось). В ніч по Семені – базарне київське свято "весілля свічки", або "свято свічки" – убирають гільце садовиною, свічки на ньому запалюють і гуляють допізна. Або убирають саму свічку в стрічки й теж гуляють (харківські ремесники). З Другою Пречистою (Рожество Богородиці) звязувано свято "рожаниць" – незрозумілих істот, коло яких вяжуться поняття роду і долі (ніби парок) – і їм справлялося трапезу. Ріжні джерела згадують це свято (Роду і Рожаниць), як його помішали з Різдвом Богородиці попи за для своїх вигод (з XII в.: ставили законний обід; хліб, сир, добре вино, мед, кутя). Ріжні свята взагалі відправлялися восени. Нині це – низка храмів з традиційним мед варити (коло церкви, там же й п'ють, трапезують). Від Покрови – весілля. "Дідова" субота перед Дмитром (26 жовтня ст. ст.) – свято померших: парастас у церкві й поминальний обід. Готується багато страв, які любили діди; по обіді відкладається всякої страви в мисочку й ставиться на покутя разом із водою, щоб діди мились, і рушник чіпляється. На Дмитра кінчиться сезон сватань. Це саме півроку від Юрія (обрядів нема – самі гадання на врожай, на худобу). 1 листопаду Кузьма-Дамян "беззмерзний" – ріжні способи, проти морозу. Перша складка дівчат на вечерниці. 14/XI – запусти, постяться ("колодки" вяжуть батькам, що не поженили дітей, не віддали). Під Запусти – друга дівчача складка; третя – другого дні Різдва, IV – під масницю по всеїдній; V – на масниці котрогось дня; VI – на Великдень, VII – на Вшестя, VIII – на Зелені свята.

Складна й нелегка справа викрити й звести до культу одного чи кількох ту суму вірувань і обрядів, генезу яких можна простежити від розселення чи коріння викрити з доби-перед розселенням антів. Але по-при безліч вірувань, що визначають кожний чин члена громади можна викрити дві домінанти в циклі річних обрядів: культ хліба й вогню, домашнього вогнища зокрема. Дрібніші й складніші (пізньої доби) чинності притягають і сі два згаданих культи, або громадяться вколо них.

II. Обряди, що стосуються віку й стану людини показуються власне як ініціяції, посвяти, дії улекшення переходу з одного стану в інший. Родини – обряд прийняття в рід новородженого члена його і означення стану в нім новородка, його долі (кінь, сокира, чи гребінь); разом там є елементи очищення чинниці таємного приходу новородка. Пострижини – уводини в "стать", у верству підлітків, пастухів. Приймання в парубоцьку громаду, "коронування" – посвячення в воєнну верству. Весілля – перехід у стан "мужів", радників, осілих на власному господарстві й родині. Нарешті похорон – улекшення переходу, виряжання мерців на "той бік", у країну мертвих.

Родини заховують досить багато чинностей на улекшення процесу й визнання родом і громадою нового члена. Перед пологами жінка виходить на дорогу, щоб легш йшлося. Що менше сторонніх людей (крім чоловіка, свекрухи й баби) знає про подію, то ліпше, бо породіля має за кожну душу, яка знає про це, відмучитися. По бабу йдуть, як трудні роди, або кличуть по родах прибрати породілю й опорядити дитя (просять з хлібом) – все городами йдуть , щоб як-найменше людей знало. Баба приходить із своїм хлібом і б'є поклони, війшовши в хату, проказує молитву-закляття (як младенець – садись на коня, а младениця – берись гребеня…). При трудних родах розпускають очкур і розстібають комір чоловікові, посадивши перед породілею; як де відмикають усі замки в хаті, відчиняють двері, церковні ключі кладуть породілі на живіт, а на останку просять попа відчинити ворота вівтарні. Новородка стріває баба молитвою, б'є по ядренятах, щоб викликати крик і дихання; хлопцеві ріже пуповину на сокирі, дівчині – на гребені, загортає в кожух, кладе на покуті, а де – на піч. Місце (placenta)

закопують під полом із шматочком хліба й дрібним грошем і прикопавши посипають житом. Солому з-під породіллі й перший купіль дитяти викидають у свинушник (на розплід). Баба готує купіль у діжці з зіллям (гвоздики, любисток) і купає породіллю. Живіт їй обв'язують матіркою (жіночими стеблинами конопель) кладуть на піл і завішують, а під піл кладуть роговий ніж, свячений на Великдень, "трійцю" з пахучим зіллям. Ніж і свячену воду кладуть і в головах новородкові, поклавши його коло матери (не в головах, щоб чорт не обмінив і не в ногах, щоб жовтуха не напала). Щоб не обмінено – ночами палять свічку, та й стережуться згадувати його при хаті, лаятися. Чоловік діставши горілки частує бабу, сам випиває до дитини: "хай бог зростить, приділить щастя й долю"; бабі подаючи, дякує "за труда"; жінці наливає, щоб здорова згодувала сина чи дочку. Приходять жінки, хто знає, на родини ("родінниці") – непрохані, несуть картоплю, хліб (обов'язково), огірків у мисці; здоровлять із тим днем що є, з празником (хоч і не святний день). Дають хліб породіллі (все молодші йдуть; чи не одної поколінної верстви), кажуть: "Будь здорова по дорозі, сестро!" А вона розказує, як їй прийшлося дитя родить. Як дитя живе й породілля здорова, то весело розмовляють і сміються. І батька поздоровляють, а їх просять сідати (сідають коло столу й коло породіллі на полу), частують горілкою; вони вип'ють, закусять, що принесли – і небавом ідуть собі. На Хрестини вже просять – сусід, родичів. Батько йде просити в куми (цуратися хреста – гріх; кума – щоб не вагітна). А матері не можна дитя годувати до хреста (годує яка чужа жінка), тому дбають охрестити того-ж дні. Куми приходять, коли умовлено з хлібом, бубликами й крижмом (кума аршин три полотна вріже; а йдуть, чисто вбравшись, як до церкви). Як прийшли куми – частують горілкою, баба купає дитя в непочатій воді, сповиває в пелюшки й червоний пояс і обгорнувши в батькову сорочку чисту (як де – хлопця в батькову, а дівчину в материну), а в рукав тої сорочки зав'язавши кусок кумового хліба, як де ще й печину та дрібний гріш, – подає дитя кумі через стіл. Куму дають свій хліб під руку, кума бере дитя й крижмо (про дитя – пелюшку). А то баба подає кумові дитя (хлопця) через поріг, дівчину – через гребінь і дає вузлик з печиною й вуглям (кинути на перехресті через плече, примовивши: "На тобі, чорте, плату!"). При хресті примічають: як ізожметься дитя в купку від холодної води – буде жити, а як виправиться й побіліє – "дай, боже, щоб живе було!" Принісши додому дитя куми поздоровляють батьків із сином чи дочкою, називаючи на ім'я, як дали. Кумів частують, а батько скликає на хрестини (з хлібом). Приходять гості – їх частують, а вони співають, – дякувать ковалеві, що добре дитину скував, добре добувати було; співають символічні пісні на акт родів (тут трапляється порівнення, в уразі до матері: затулити бочки, де були сини й дочки). Частують по старшині – від дідів народженого й усіх. Тоді баба варенухою частує й гукає батька "ковалем" – а він випивши кидає гроші в чарку, "щоб не колисати". І всі кидають бабі гроші за почастунок. Попоївши, гості йдуть собі, дякуючи та бажаючи зросту дитяті. А кумів завертають, просять "до чопи" – в шинк на складку. Там куми починають частувати, далі всі учасники.

Зливки (похрестини) – загалом обряд очищення породіллі. Чоловіки другого дні рано виходять із хати; а баба наваривши, напікши паляниць і причепуривши все купає породіллю (купіль на вербі й вівсі). А породілля вставши наготує бабі паляниці (як-де сім пирогів), хустку й гроші. Тоді стає породілля правою ногою, коли має хлопчика, на сокиру, коли дівчину – на гребінь і баба зливає тої води з верби на руки, а вона їх миє, а помивши, ловить воду з ліктя й п'є; далі бабі зливає породілля, примовляючи: очищаю руки тобі, що ти душу мою очищала; і знову ловить з бабиного ліктя воду і п'є. Баба утре породіллю клинком (ласткою) з правого рукава сорочки, а сокирою постукає тричі вербу навхрест, примовивши, щоб породілля й дитя уроків не боялись; щоб дитя росло швидко, як верба, а було неврочливе, як залізо. Ці запобіжні чинності для дитяти, як і першого дні (ніж класти в головах, свічку світити; кидати печину на перехресті), мають забезпечити новородка від чину злих сил і це третій елемент в обрядах при народженні (чи не для того, щоб завести увагу злих сил підставляють ніби батьків дитині – хресних?). Другий – очищення породіллі, що саме цього другого дня виявляється. Породілля "зливши" бабі на руки, кланяється в ноги свекрусі, матері (коли є), бабі, щоб простили, що вона кров проливала; їй прощають, вона цілує в руки й ноги. Як нема – чужим поклониться. Баба, взявши хліб, хутко пробігає до порога й до стола, "щоб унучок хутко ходив і говорив". На лаві на кожусі садять породіллю, вона частує бабу, свекруху, матір,

чоловіків (уже покличуть) і йде собі на піл; а всі обідають. По обіді баба занесе свої паляниці й намітку додому, а тоді приходить, кличе до чопи. Поп'ють бабине, ставлять свою горілку; співають про породіллю, що просила бабу рятувать, плативши то тим, то сим. Як-де бабу й кумів садять на борону й везуть до корчми, п'ють за складку родичів породіллі. Перший згаданий у обрядах елемент – прийняття в рід, визнання прав батька на дитину, лишився в кволих відгомонах у нинішнім обряді – загортати дитину в батькову сорочку.

Пострижини на Україні бувають у ріжному часі й доконують їх ріжні особи: бабка постригає новородка, "щоб не вилисіло", священик при хресті, хрещений батько в рік дитині. В пострижинах у рік (колись – у три й п'ять) заховалося найбільше від посвячення на певний стан у громаді(діточий нині). Спрошують кумів, сусід; дають урочистий обід. Потому (чи перед обідом) кума держить дитя (воно ніжками стоїть на тарілці) а кум простригає навхрест спереду, з заду й з обох боків, поливає горілкою дитя. При тому родичі дарують новому родакові, як і хресні батьки (порося, вівцю, мішок жита). Є писані звістки, що стригли в 7 років хлопчиків на хлопечу, дівчат на дівочу "стать". Згадується навіть день у року, коли хлопців постригали й на коня садили – на Семена (1 вересня); з XII – XIII в. є звістка, що княжат на 3 – 4-му році постригали й давали великий пир. Хоч мало вже збереглося елементів цього обряду, проте звістки про нього поширені й нині (Київщина, Херсонщина, Бердянщина, Поділля) і його характер посвячення доховався.

Дальше посвячення на воєнну, безгосподарну верству маємо в роках 15 – 18, залежно від сили й заможности. В Польщі в ініціяції "косарів" (молодих парубків) входить і голення. Трудно сказати, чи входило це, чи яке інше "стриження" в давніший обряд приймання в парубоцьку громаду у нас; не зафіксовано й конечного випробування на "косаря", хоч погляд такий панує, що коли вже опанував косарську техніку, то це "парубок" (хоч коса – досить пізнє знаряддя); не знати, чи входили які здання з иншої роботи сокирою, чи ловецькі, чи інші; чи відбувалися ці обряди зі змаганням підкреслити перевтілення ініційованого (як у зах. слов'ян – обряжання "вовком", то що). Нині звичаї приймання обставлені більше елементами глузливими для парубка (злізти на високий стовп і півнем кричати; в поросі пливати), після яких він частує товариство. Може в них – решки випробування сили, зручности, дотепу нового члена. Елемент заможности має нині велику вагу: той швидче потрапляє в парубоцьку громаду, хто швидче може купити вступний почастунок громаді парубоцькій (як-де ще й найняти музики дівкам). Ще один елемент залишився на Поділлі – звеличення парубка-новака: його "коронують", підіймають догори, співаючи величальної, де згадується, що "на конику молодець N N" (новак). Цей обряд вводив парубка в верству його поколінну, давав право ходити на досвітки (гуляти з дівчатами відповідною верстви) й женитися. Парубоцька організація об'єднує або парубків б. м. одного віку кутка або села; на чолі стоїть вибраний "отаман" чи "береза" часто із ознакою влади – палицею, кийком. "Досвітки", "вечерниці" – організація сходин при роботі чи на розвагу (складки, музики) в наймленій хаті парубків і дівчат – заступили очевидно "парубоцькі доми", що знаємо у багатьох примітивних, де парубки – воєнна верства – жили, вправлялися у всякому ділі діставали ріжні відомості з своєї історії, правно-громадські; туди-ж вільно було вступати дівчатам відповідного віку до грищ і забав, там пізнавалися між собою. Ще й нині досвітки мають прикмети такої дошлюбної волі сексуальних зносин, а в весільному обряді на Полтавщині лишився відгомін переходу від таких до обмежень моногамного шлюбу – право понеділкувати. Дівоцькі організації часом наслідують парубоцькі (дівчача поколінна громада має собою "березу") але організаційні прикмети її слабші і не сталі. Подекуди підстарша поколінна верства (10 – 14 років хлоп'ята й дівчатка) має якісь ніби організовані зборища й свою "досвітчану матір" але вже без виразних форм організації й приймання до неї. Проте, можливо, колись ця верства теж була вирізнена правно й ініційована (вказівок, тим більше, розслідів такого – нема).

Весілля виявляє, як обряд, найбагатше розвинені ріжні чинності, ворожіння, вколо цього моменту, й подає багату й цікаву поезію. Для ініційованих на цей час існують спеціальні титули (давніші – молодець, молодий, молода; "князь", "княгиня" – пізніші), для переведення обряду набирається цілий почет для тої й тої сторони з виразно означеними ролями й титулами (дружка, піддружий, світилка, бояри; старша дружка, дружки; свашки, приданки; "добридньові", весільні гості), тут і представництво обох родів (дядьки – "старости"). Багата

на мотиви й образи поезія стає до цього обряду за текст, що вияснює, мотивує чи супроводить чинність. Вирізняються три моменти в усій церемонії – сватання, заручини й властиве весілля, – що розвивають і доповнюють себе в такій послідовності. Сватання в суті є пропозиція шлюбу від певного парубка певній (чи одній, вибраній старостами) дівчині. Претендент обирає собі двох старостів (це – дядько й ще старший чоловік, коли нема дядька – хтось із статечних господарів, а як де – оженений товариш парубка) і наділивши їх хлібом, горілкою (а вони беруть палиці) засилає до певної бажаної дівчини, або сам іде з ними (й так, що старости самі вибираються на друге село й ходячи від хати до хати, де дівки на виданні, загоджують самі которусь і сповіщають тоді молодого); буває що йдуть на сватання старости; молодий і дружко-товариш молодого. Чи то наподоблюючи ловців, що наслідили звіря, чи купців, а то й просто старости виявляють мету своїх одвідин. Батьки або викликають дочку й питають її згоди, або її "знаходять" і "силою" приводять молодий із дружком, а чи самі батьки годяться й приймають хліб, а замінюють своїм; тоді старости виймають горілку й "запивають" згоду ("могорич"). Коли батьки відкладають своє останнє слово за кілька день (щоб розвідати про молодого на "оглядинах", чи по сусідах, чи на базарі), тоді теж хліб лишають; коли ж відмовляють сватачам – вертають принесений хліб тепер-таки (або по розглядинах). Як дійшли зразу згоди – умовляються про заручини. На "оглядини" їдуть перед "заручинами" – довідатися про статки молодого, про його вдачу (тихцем у сусідів), про родину, куди попаде дівка (молода як де їде з батьками, а де – ні). Батьки молодого приймають як-найкраще рід молодої і коли тут хліба не повернуть, умовляються про заручини, а де нема заручин – про весілля, про нове господарство молодих (що дістане молодий), про взаємні дарунки родові. Заручини – офіційна згода на шлюб з правом молодому ночувати з молодою; разом це й правний акт, після якого відмовити молодому вже годі (він і судом доходитиме свого). Тут уже збираються обидва роди, товаришки молодої (хор). Починають старости, як і на сватанні алегоричною чи простою мовою про мету приходу, на згоду їх в'яжуть рушниками, які старости викупляють горілкою, або дарунками. Де молоду при цьому ховають, – виводять стару бабу; питають, чи не та, за якою прийшли; на заперечення виводять чужу дівку і нарешті аж – молоду. Молодих благословлять хлібом і дружко або староста молодої заводить молодих на "посад" (на покутя) рушником. Співають молодим величальних пісень (де образи місяця й зорі фігурують). Подекуди при тому староста зв'язує руки рушником молодим і батькам їх (молода кладе праву руку на рушник, на її кладе свою руку молодий, зверху батьки кладуть свої праві руки, а староста зв'язує, вимовляючи сакральну фразу про непорушність заручин-угоди). Це вже родова, ніби присяга на непорушність угоди. Після частунку й танців роди обмінюються дарунками й розходяться, а молодий лишається і мати сама стелить йому з дочкою (він ночує у неї до весілля). Перед весіллям – властивою шлюбною церемонією – є кілька підготовчих дій, що мають велике значення в обряді: це вити гильце й вінки та пекти коровай. Вільце (гильце) в'ють перед весіллям (воно тепер все в неділю) напередодні чи в п'ятницю. Це якась зелена деревина, яку оздоблюють конче цілим родом (тепер – близшим, хто трапиться в хаті) у молодого й молодої (у неї при тому в'ють ще й вінки). Співаючи виряжаються урочисто по барвінок; збираючи, співають щоб сад не смутився, що зірвуть, і т.и. Принісши квіти й барвінок благословляться гильце завивати і дають найкращий пучок матери – вона чіпляє на самий верх; там і батько прив'є, далі тітка, брат, сестра – всі хто є, спускаючись усе нижче за порядком віку й споріднення. Співають величальну. Потім в'ють вінки молодому й молодій (конче з барвінку молодій, як де з головками часнику й срібними грішми). Одягають вінок на молоду і вона йде з дружками, чи з дружкою старшою (а більше в поході назбирає) на весілля просити. Дружки в поході співають величальну молодій, її дружкам, селу, де відбувається весілля, саме весілля. Молода колись просила кожного, кого стріне, – тепер заходить у хату і дає шишку (які носить старша дружка) з прохальною фразою. Її віддаровують чим-будь; а дружки збирають усе те "на підківки молодій". Подекуди молода з дружками, проходячи повз, заходила в шинок і за той збір частувалися (як де, дружки просять "на коровай", а не "на підківки"). Коли вернулися з села – посад готовий. Староста христить двері, дружки й молода входять і староста заводить молоду на покутя ("посад"); дружки сідають навколо й живляться. Приїзд молодого з боярами вітають піснею ("полком Іваненко йде"…). Світилка (сестра молодого) й мати молодої з свічками стріваються на порозі,

цілуються й зліплюють свічки, щоб горіли одним полум'ям. Мати просить у хату. Входить молодий із дружком у шапках; старша дружка, благословившись, пришиває молодому вінок до шапки. Вечеряють усі, танцюють і розходяться (молодий лишається ночувати). А є так, що молодий приходить у суботу до молодої тільки з старшим боярином (дружком) і приносить "гостинці" (цукерки, бублики, насіння) і гостить дівчат що зійшлись у молодої (на "гостинці"), а вони співають величальних. Або у молодої в'ють вінки увечері, а у молодого збирається товариство на музики (і старші люди). Танцюють, а він з дружком вибирає бояр (це "головиця" в суботу) і ними засилає чоботи молодій (якщо сам не занесе рано в неділю, щоби к вінчанню взула), а вона віддаровує сорочку молодому.

Теж у суботу, як де – в п'ятницю, чи й у неділю, печуть коровай, який розумілося (Вовк), як родову жертву. Колись молодь сходилася до молодої молоти на жорнах знесене родом збіжжя і співалося при тому (нині молодь не бере участи). У "коровайниці" просять (молода або мати) молодиць, хто добре з чоловіком живе, непаристе число (але вдови не кличуть). Вони зносять муку, яйця, масло, сир. Оздоблюють голову барвінком, миють руки і місять розчинене заздалегідь тісто (пов'язані рушниками впарі, як де), до всього благословляючись у старости й співаючи. Виготовляють піч – "кучерявого" кличуть вимітати, а вимітаючи – тричі запалене помело кидають на землю, а діди з припіка скачуть на нього. Виробляють, "ліплять" коровай певної форми: на "підошву" посередині заліплює батько гроші, а зверха кладуть місяць, тоді розсаджують голуби, барилки, п'явки, шишки, подекуди заліплюють всередину пару яєць); вибравши тісто на діжі навхрест і на ножі в діжі запалюють свічки. Посадивши коровай, дивень і шишки (у молодого – лежень, коровай і "борону"), підносять діжу на руках і співаючи гупають: об сволок (щоб коровай ріс) і цілуються нахрест. Співають еротичних пісень, частуються.

Перед вінчанням нежонатий брат розплітає косу молодій, а випліт дає меншій сестрі, щоб зросла й віддалася (молода сидить на діжі вкритій кожухом). Як де, дружки в-останнє заплітають молоду по-дівочому, вплітаючи й монети – дарунки молодого, а мати в останнє кладе вінок на її голову. У гуцулів молодий або старший боярин відрубує кінчик коси молодій шаблею (символ влади; Хв. Вовк – жертва, хоч згадує що на Україні – відтяти косу чи зняти вінок – символ утрати дівоцтва). На вінчання несуть (крім плати священнику) свічки й меч (дві світилки); "меч" – або стара шабля, або палиця простромлена в цілушку хліба й оздоблена (він фігурує й при коморі). Молодих на виїзді обсипають збіжжям. Повінчаних молодих стріває "перейма" хлопців її села, молодий відкупляється. Обідають або кожен у себе дома, або обоє у молодої в коморі (окремо від старших у хаті). Найважніша частина обряду – ритуальне весілля відбувається нині в неділю ввечері, того ж дні, що й вінчання (колись і за довший час по вінчанні, але тільки воно дає право вважатися їм мужем і жоною). В ньому можна відзначити з безлічи чинів і варіянтів кілька головних моментів. Насамперед дружко набирає "князеві" дружину (бояр; здебільшого, як бачили, це буває звечера); вона присягає на вірність (обходом навколо стола й потрійним питтям із одної миски) і виправляється з "князем" по молоду. Там родичі й сільські парубки готові до оборони: замкнені ворота, знесені вгору киї. Після бою уданого, або не добившися силою починають обі сторони пересправи через старостів, які сходяться по різних боках стола (іноді без цього) і молодий діставшись у хату б'ється з нежонатим братом – останнім оборонцем при молодій (або це робить за нього дружко чи староста); нарешті, "скуповує молоду" у брата (дає зразу мало, далі більше) і він тікає під стіл (колись конем улицею), лишивши своє місце молодому. Подекуди "скуповують" і старшу дружку, або староста повинен її винести з хати, а за нею й решта дружок мусіла йти (тут треба підкреслити ворожу зустріч молодого дівчачим хором – не шкодіють слів, щоб зганьбити молодого й рід його цілий, насправді: цілий репертуар сороміцьких пісень). Тепер молодий сідає коло молодої, зводить її голову (вона її держить схилену на стіл, як де – під наміткою й паляницею) й цілує. Цей момент обряду дуже важний, бо саме тепер (а ще й перед приїздом молодого) відбувається прощання з молодецькою і дівоцькою верствою і перехід до мужньої й замужньої. Коли перед приїздом молодого (як на Північній Київщині) – то молода ще по обіді йде на досвітки (де завше збирались) "кашу розбивать" (ще рано зварену кашу з салом несе старша дружка, йдучи з молодою). Там зібрались уже дівчата верстви молодої, старша дружка виколупає кашу в миску, всі їдять, а молода розбиває горщик об лаву, припадає й

голосить, прощаючись із дівоцтвом. Дівчата теж співають прощальних, вихваляють гуляння, говорять про долю молодої в заміжжі. Проводять подругу додому з піснями, коли прибуде молодий (старости приходять по неї), обстають за рід молодої, ганьблять молодого в пісенному герці з свашками молодого, а коли молодий здобув молоду (купив) прощаються в останнє з молодою ("ми не твої, ти не наша"; співають, що вже йдуть і її дівування з собою беруть) і при тому подекуди молода перекладає свій вінок на голову старшій дружці, а коли вона вийшовши питають під вікном, "де ключі діла", молода відповідає, що кинула в пшеницю, щоб віддалися в найближчі м'ясниці. Тепер засідають навколо свашки (молодиці з роду молодого), і по вечері "скривають" молоду – пов'язують наміткою, навівши очіпок (молода двічі не дається) і співають, що зробили з дівки молодицю. Після цього ділять коровай між усім родом молодої: дружка крає коровай і роздає за старшиною, спершу вирізавши місяць молодим, – батькам молодої, хресним батькам, дядькам, і т.д. При тому дається дарунки від роду молодого, які "писар" записує палицею по сволоці, збільшуючи все (пр. Вовк уважає, що це викуп родові за молоду). Подекуди цього нема, а роздають сам коровай, а по тому буває "перепій": молоді частують усіх родичів, а їм дарують на нове господарство, "писар" теж записує (мірка жита – "сто мір", карбованець – "сто карбованців", теля – "череду дарує", вівцю – "ватагу овець" і т.д.). Як-де, – спершу дарують рід, а тоді пов'язують молоду й ділять коровай. Тоді виправляють молоду до молодого. Там її очищають вогнем (палять солому й переганяють коні з возом, де молода), де цього нема – другого дні (чи ще того-ж після шлюбного акту) рано "пропалюють стежку", коли молода йде з водою. Невістку стрівають з недовірою(може накликати смерть свекрусі, глянувши в отвір печи) і вживають запобіжних заходів; її присвоюють. Після комори – обов'язкової в весільнім обряді дефлорації, що власне й становить "весілля" (коли нечесна, кажуть, що не було "весілля") – ще зночі або вранці починається "перезва" – буйне свято (лише подруженого стану) з прикметами фаллічного культу. Ця оргія зачинається власне ще з поїзду молодої до молодого (пісні свашок), але танки, рухи й співи такого характеру набувають кульмінаційної точки, коли внесено сорочку молодої з доказами дівоцтва. Червона барва панує: старости перев'язуються поясами червоними, вивішують червоний "прапор" (плахта або пояс), всюди пучечки калини, прикрашають навіть страву й трунки (пироги в'яжуть по два червоною ниткою, вареники). Делегацію з "прапором" (сорочкою) виряжають із дарунками теж так оздобленими до батьків молодої – подякувать і вшанувати за хорошу дочку. Обидва роди веселяться! Подекуди виконують над батьками молодої акт компенсації дитини, яку втратили вони: батьків кладуть на розстелене рядно, співаючи, що їм належить мати іншу дитину, далі "купають" матір, сповивають… Подекуди тільки возять на радощах батьків на бороні, теліжці з плуга. Самі свашки, старости й весільні беруть активну участь у "перезвянській оргії" ("смалять" молоду, виконуюють фалічні танки…), що тягнеться до четверга, або й тиждень, переходячи від хати до хати весільних гостей. На Звенигородщині після комори молоду, коли чесна, посилають по воду, з великою шаною: староста або старший боярин "промітає" великою мітлою стежку перед нею до самої криниці, набере їй води, завдасть на плечі. Але коли вона вертається, палять перед нею солому, так що має йти вслід за вогнем по паленому. Другого дні годиться, щоб молода обідати варила. Коли-ж "весіля" нема – великий сором і ганьба спадає на цілий рід молодої, безчестять їх усіма способами (хомут, соломяник, халява, хату вимащують), а де й нема цього, коли молода повинилась – смутно йде дальше свято.

Цілий весільний обряд сполучає, таким чином, дві форми подружжя: договір між родами обох сторін, який переводять "старости" голови обох родів (майже всюди – дядьки молодого й молодої) – найповніший відгомін родового життя до-переселенського, коли родо-племінні стосунки були підставою соціяльного ладу, морали й обичаю. Староста веде переговори з родом молодої, викупляє її для молодого; староста молодої благословить всяку дію в обряді; провадить замирення, коли рід молодого виявляє воєнні заміри, взагалі улекшує й благословить перехід родички в чужий (співплемінний) рід. Вся процедура переходить під охороною релігії, кожен акт з благословення батьків і старостів. Вилучивши християнські мотиви з релігійного комплексу, що надає ваги цілому обряду, лишаються мотиви космічні (сонце, зорі, місяць; райське дерево – гильце; вода, як символ розродження й парування; і огонь) і родове огнище (піч, якій вступаючи вперше молода приносить жертву, хліб із

знаряддями печення: діжа, віко; пороги). Ролі сих річей в обряді дають зрозуміти економічну основу цілої обрядовости й подружнього союзу. Хліб – центр і основа хліборобського господарства – освячує, стверджує, благословить нове подружжя. Цілий обряд виказує веселий, добровільний характер; особливо це маніфестують жінки обох родів – сторожі домашнього огнища й миру його: свашки обох родів стрівшися на порозі зліплюють свічки й цілуються; підкреслюється згоду обох родів на це подружжя, на весільний хліб дає матер'ял весь рід, який бере участь у цілому ритуалі, виправляє молоду до мужа, зацікавлений, щоби молода не принизила його репутації "нечесністю" – він "веселиться", коли є докази дівоцтва і зносить весь тягар ганьби за свою родичку. Друга форма шлюбу, тут виявлена – умичка, – не всюди виступає до кінця і молодий прибувши з виразно ворожими замірами кінчає миром (коли бояре входять у двір), або пересправами старостів і підкупом брата, що тікає, як зрадник роду. В третьому виразному елементі шлюбного обряду є два типи чинностей: один тип наподоблює вегетаційні свята магічного розмноження (фалічні танки, співи). Другий – ряд церемоній, фраз і обов'язковий танок молодої з усіма боярами – вияв права цілої дружини на жінку, здобуту в поході.

Похоронні обряди мають дуже давню традицію і сполучені з віруванням, що смерть є чиєсь наслання або велика подорож у країну мертвих, або якась нова фаза життя в цілком, проте, реальних обставинах (так що небіжчик має їсти, пити, де мешкати й навіть чим робити) або це переселення в подобу тварини (характерне вірування в вовкулаків, опирів) чи істоти ворожої людям – для того небезпечних мерців прибивали осиковим колом і т.і. Елементи того всього можна знайти коли не в похоронних чинностях, то в тексті голосінь. Відтворити обряд поховання, вірування про долю мерців можна лише з решток давніх дій, що доховалися в нинішнім обряді, хоч де-що до цього піддають і наслідки розкопин могил неолітичної доби (зброя, посуд, речі домашнього вжитку й робоче знаряддя). Але багато вже в нинішнім обряді з християнського світогляду. Обмивають мерця, ще перед смертю, чи по смерті зараз; убирають у біле, чоловікам голять бороду, на ноги назувають полотняні "калиби" (такі, як шиють собі прочане до далеких місць); жінок убирають у святну одежу, пов'язують наміткою; парубка й дівку убирають як молодих, у квітки, печуть коровай на похорон, як на весілля (це й дарування річей мерця згадують думи записані на початку XIX в.). Упорядивши й стуливши очі (прикладають п'ятаками) кладуть на шматку полотна на лаву (головами на покутя). Як де, мерцеві кладуть за пазуху три маленькі хлібчики, а на вікні ставлять кухлик з водою про душу, бо до позвіння (як де) вона літатиме й питиме. Сусіди й близькі навідують мерця, тільки не вітаються, вступивши до хати, а зговорять молитву. Увечері збираються старшого віку люде (жінки) сидіти коло мерця (не годиться самого лишати вночі). Подекуди (Карпат. Україна, Поділля) доховалися гри, справлювані молоддю при мерці ("бити лубка", "лопатки", "грушки"). Але треба виріжняти засоби оживлення, як-де практиковані над мерцем: тягнуть його за ноги й кличуть, щоб устав, бавився з ними, лоскочуть, пірцем водять по-під ніс, щоб засміявся. І це держиться, як звичай, ст. усталені й певні засоби пробудити, завернути мерця засновані на віруванні, що смерть – чиєсь наслання. Того-ж мають досягти й докори небіжчикові, що кинув без ладу статки-маєтки, що лишив рідню, заклики вернутися, подивитися (голосіння). Дуже уважають, щоб мрець мав стулені очі, бо він – небезпечний і коли ще "когось виглядає" – буде хутко другий мрець у хаті. Не починають нічого в хаті, ні надворі (не вимітають сміття, не підсипають курей, не садять у городі) поки мрець у дворі. Другого дні роблять домовину (труна; деревище, яке довбали колись у переполовиненому стовбурі дерева, як і човен) – хтось із сусід даремно, бо ні відмовитись ані брати гроші за це неможна. В Галичині прорізують в одній стінці труни віконце, щоб душа мала де влетіти, коли б одвідала тіло. Чоловіка кладуть у труну чоловіки, жінку – жінки. Кладуть запашного зілля: васильки, шальвію, любисток. Давніше був звичай класти небіжчикові в труну шапку, палицю, хліб, сіль; рушник, гроші або й горілки пляшку (гроші й донині затикали небіжчикові за пояс, дитині кладуть яблуко або яйце), хто палив – клали люльку й тютюн (взагалі, ті речі, що покійник любив, "щоб він не потрібував вертатися по них"). Ці звичаї живить певність, що мрець вирушає десь у дорогу (для того "калиби", палиця й шапка), і десь то він житиме, потребуючи їсти, пити, рушники… Перед тим, як виносити, прощаються з покійником. Виносячи, стукають труною об пороги – прощання з хатою, щоб мрець не вертався більше; а тільки винесено

мерця, кладуть сокиру на місце труни, щоб ніхто більше не вмирав. Зачиняються двері, вносять із сіней діжу й усі тричі обходять круг неї, тоді виходять, а господиня розбиває горщик; обсипає кругом житом, щоб збіжжя не бракло тим, хто зістається. Іноді випускають на двір худобу, щоб прощалася з господарем, а коли винесуть за ворота, зав'язують ворота рушником або поясом, щоб худоба не пішла за господарем. Господиня потім має перев'язати всі вузлики з насінням городнім, бо ніщо не посходить. Весь двір вона посипає вівсом. Труну, як близько, несуть, а далі – везуть за давнім звичаєм на санях (хоч би і вліті) волами (доховалося це лише в Галичині). Дівчину ховають, як молоду: збирають дружок, старосту й підстаросту в'яжуть рушниками; хустку, що мала бути молодому, дають на церкву, всі мають "проводнички" – земного воску свічки – в руках. Поховавши, на могилі ділять коровай, усім по кусочку. Голосять над мерцем зараз по смерті, як обмиють і положать, і при труні, і на цвинтарі (та й на кількох поминальних обідах до року, або й на великі свята). Коли засипано мерця всі розходяться, а ближчі учасники беруть участь у обіді, який починає коливо (варене збіжжя з медом). Хто безпосередньо торкався мерця й труни, має помити руки й доторкнутися ними печи. Голосять жінки (переважно) або діти; жінки – родички або фахівці "красно" голосити, що ходять і до чужих. Мотиви голосінь, тексти, чисто індивідуальні й досить однорідні. Ак. М.Грушевський подає класифікацію мотивів (Література, т. І): 1)заклик до небіжчика ласкавий, а сильний, щоб почув; 2)вираз жалю, туги, – "лемент"; 3)поклик вернутись, устати, подивитись, промовити; 4)докори, що кидає, сиротить рідних; 5)докори покійникам, що покликали, перевабили родича; 6)контраст сумного життя в новій домовині й покиненого; 7)образ смутку родичів і їх стану та колишнього життя, втраченого; 8)побоювання за нелад у господарстві, безборонність рідних проти кривд чужих; 9)вирази розлуки: краще не мати дітей, як їх стратити, краще не жити без помершого(ої); 10)прохання прибути й запити – відки, коли сподіватися; 11)резібнація – годі побачитись, прибути, промовити, щось передати, якось лучитися з небіжчиком; 12)запити до природи, садів, птахів, – чи не бачили небіжчика, чи нема чутки, звістки. Хоч нині переважають мотиви ліризму, відчаю, почуття неминучости й неможливості змінити факт, проте й голосіння додають дещо до зрозуміння давнього погляду на смерть і обряд переходу. Той поклик встати, дати лад, порадити заснований на вірі в силу слова і стає в один ряд з актами відживлення. Так саме й запити, відки чекати, з якої дороги визирати підсилює погляд на смерть, як подорож, виявлений у згаданих звичаях давати мерцеві кия, шапку, гроші в труну.

III. а). Обряд виїзду в дорогу показує прикмети теж примітивного родо-племінного світогляду, з якого виходить що член роду получений якимись містичними зв'язками зі своїм родом і всим, що в ньому; і силою того роду живий і дужий проти ворожих сил. Тому всякий вихід з його оточення дуже небезпечний, а коли конечний, – то потрібна спеціяльна й конденсована опіка цілого роду, щоб зберегти виходця й на віддалі. Ці вірування й створили цілий обряд виходу, виїзду в дорогу. Хоч українські етнографи минулого століття не приділили цьому обрядові уваги, та значно послаблені вже матер'яли з нашого століття дають де-що для його дослідження (дещо постачає народня поетична творчість записана минулого століття). Виїзд з воєнними цілями, чи на заробітки, чи на переселення уважається небезпечним, якщо не виконати певних вчинків: не помиритись із ким сварився, не дістати благословення від роду (доброго сприяння на дорогу), якщо вирушити в один із заборонених днів, якщо в дорозі не шанувати патрона дорожників, не поводитися відповідно. В старих пам'ятках є відомості, що на виїзді в море руські купці приносили жертви – м'ясо, курей (на о. Хортиці). З чумацьких виправ знаємо коли не жертви – розбивання посуду на щастя в дорозі. За важкі дні мають понеділок, середу й п'ятницю і в ці дні не вирушають у дорогу. Коли день виїзду обрано, дають урочистий обід родичам і сусідам, як і наділяють подорожнього добрими побажаннями й дарунками, а він з усіма прощається. Особливо урочисто відбувається виряжання в рекрути, тим що ця подорож видається особливо небезпечною (за традицією виряжання в похід). Рекрутові його поколінна верства (коли він парубок) справляє прощальні досвітки (складку), де його особливо шанують, його дівчина дарує йому хустку або хрестик. На родинному парадному обіді його шанують, як молодого, садять на покутя; він частує всіх, а йому зичать щасливої долі, батьки дають останню науку. Подекуди гості приносять і обдаровують рекрута, обвішуючи полотном, рушниками, хустками, а подекуди жінки-родички

й дівчата шиють йому заздалегідь білизну, що він візьме з собою. В цих дарунках вбачають не лише матеріяльну запомогу, а й зматеріялізовану опіку (передану через речі), якої узичають йому родичі. Нарешті конечна частина обряду – прощання, замирення з усіма "з ким сварився", щоб лиха думка, недоброзичливий спогад не заважили на долі дорожанина. При тому й благословення потрібне – найвища згода роду на цей акт (нині роду персоніфікованого в особі матери, батька-матери). Притому подекуди є конечним оплакати, "обтужити" дорожанина (це – мати або сестра). Уважають дуже на ріжні прикмети на виїзді. На щастя переливають дорогу, або перейдуть уповні (як-де, навпаки, уважають щоб не переходити). Вирушаючи з двору або з села треба: помолитися патронам подорожніх (Миколі, Богородиці), зговорити дорожню молитву або хоч формулку "Боже, пострічай!" Далі дорожанин сам мав стежити, щоб дорога відбулася щасливо: шанувати старших, смирно, не призводити до сварок а тим більше – прокляття, якого згубні наслідки виявляться рано чи пізно. Чумаки особливо стереглися прогрішити, чуючи відповідальність за себе й худобу, наглядали старші й за молодими, щоб ті не порушили заборон (хоч виразних вказівок чи записів нема, проте з деяких чумацьких пісень знати, що ці заборони торкалися зносин із жінками й пияцтва, про яке є записи, що в дорозі боронилося). Вся згадана обрядовість спрямована, таким чином, на те, щоб збільшити відпорну силу виходця супроти ворожих сил (як зусиллями роду, що й увесь час подорожи відповідним чином, певною поведінкою має сприяти йому, так і поведінкою самого виходця) на час його виходу з рідного сприятливого оточення. Щоби обряд був повний, бракує ще звичаїв вступу, входу в нове середовище, чи стан (це невиразно і в весільному обряді). Але що такі чинності є у примітивних різних народів та зваживши на деякі натяки в укр. нар. поезії (а треба визнати, що записи цього обряду не дають, поки що такого матеріалу), можна гадати, що у нас ці елементи були, а втрачені.

б) Закладчини хати й увіходини заховують, як обряд, інтересні поняття громадського життя й залежности від громади, разом поняття виособлення одиниці і небезпеки від того при такому важному акті. Від місця залежить добробут мешканців – тому обрати місце просять "знаючих" людей, або випробують самі, потай від людей. Певну територію випробовують примітивними засобами (купки зерна непорушені через ніч показують, що місце добре, чи прибула вода в закопаному відкритому посуді). Крім того є загальні прикмети місць, які треба обминати (де за віруванням перебуває "нечистий" – місце дороги, особливо граничної, гульбище, вигони, перехрестя, млиновище, кол. кладовище; або місця просто з лихими прикметами: тік, бо добро вивіватиметься, як полова з лопати; пожарище – бо може нова будівля згоріти; коли на місці старої хати на забрати під хату "скапи", бо добро скапає, як вода зі стріхи). Матер'ял до хати теж вибирають старанно, бо й від його прикмет залежатиме доля мешканців. Негодиться коса деревина, або й рівна, та з пня, де було два стовбури і один усох; подібно-ж дерева, зламленого бурею або такого на якому хтось повісився не беруть, бо під ним сидів "нечистий". Матер'ял з іншої хати беруть лише тоді, коли певні, що там жили добре (не лаялись, не судились). Землю на підсипку й глину на мазання беруть із того-таки ґрунту, дворища, можливо ближче до хати. Чи будують нову хату, чи переставляють (завше вперед), піч не руйнують, а часто переносять у нову (другу, третю) хату. Заготовивши все потрібне; призначають закладщини (але не в важкий день; найкраще – субота). Закладають хату "толокою", "кутком" – це обов'язково, і не піти – образити господаря. Співучасть ближчих осельців у роботі ніби робить їх несильними вчинити щось лихе новосельцеві – отже забезпечує від "наслання", та й господар дбає, як може, загодити співучасників добрим почастунком. Таким чином господар забезпечив хату від злих сил і лихих сусід. Насамперед, закопують головного стовпа: господар накопав яму, два поважніших сусіди – господарі зводять і закопують стовп. Під стовп кладуть (звичайно – діти) свячені речі: дарник, зілля, яйця або шкаралущу з них; гроші, жито, вовну (гроші – на багацтво; колись, певне, на оберег). Це ніби перша жертва за місце земним силам. В Білорусі досі збереглася кривава жертва: врубують голову півневі і закопують під стовпом, а самого півня гуртом з'їдають; в Люблинському повіті закопують цілого півня. Закопують усі стовпи з корою (для чого – не ясно), а коли зведуть дах, втикають зелену галузку, яку де-які дослідники розуміють, як живу жертву. Будуючи хату дають і їй жертву: на зведені стовпи кладуть балки (окладини) й господар або будівничий "зарубує" тричі (вдарить сокирою), подумавши на якесь звіря: кота, мишу, курку. Але лихий

на кого-небудь; може “зарубати” на нього, на людину. Зарубується на когось, щоб відвести смерть осельців, коли-б хата забажала жертви (коли в день закладин, що згинуло в хазяйстві, жертва сама собою відпадає) і “зарубка” на кого-небудь буде безсила). Майстрам годять, роздають їм хустки, або хоч найстаршому, бо коли мруть у родині, кажуть що то майстрі “заложили” на нещастя. Закладчини вершать зведенням сволока, обв’язаного хусткою (вона йде старшому майстрові). Підіймають сволок уважно й легко, щоб не стукати, – щоб господареві голова не боліла, або щоб не чадів. Сволокові віддається багато уваги, бо без нього хата – не хата. Закладчини кінчаться обідом (це перший громадський обід, другий – на “входини”) на підвалинах. В цей час гостини буває й “поливання” хати: коли хто чужий минає хату, віжками затягають на почастунок і він має ставити могорич (очевидне бажання зв’язати чим небудь чужого з закладчинами, щоб не пошкодив хаті). По-при цей обичай, що держиться міцно, є й християнізовані елементи: обкурювати місце свяченим зіллям, кропити свяченою водою. Свячене зілля боронить хату від бурі, свячене яйце від огню. Зведену на стовпи хату мажуть, але не на гнилій (третій) квартирі, щоб не мокріла; перший вальок глини має замісити “чиста” жінка, а класти – конче приятель дому (жінка чи чоловік), щоб добре велось; мажуть співаючи, з жартами, щоб весела була хата. Піч або переносять стару (недоторканість домашнього вогнища!) або вбивають “вистиляють” підстаркуваті жінки співаючи й пританцьовуючи (“щоб було весело, як на короваї”) – роблять це або до схід сонця, або звечера пізно (скінчивши й пришепче найстарша). Тут бачимо зв’язок культу вогнища й ролі жінки в нім. Що новозбудована хата забезпечує своє життя чиєюсь смертю, недобудовують її: або в стрісі дірка (щоб усі біди вилітали), або латка в стелі недомащена (з рік стоїть), чи одну стіну лишають руду.

“Входини” – урочисте оселення в новій хаті. Через те, що хата може ще не заложена й потрібує жертви, там небезпечно зразу вселятись, тому пускають на ніч кота, півня, чорну курку, а випускаючи рано примічають: коли заспіває, закричить – добра прикмета. Найкраще входити на підповні до схід сонця. Господар входить із хлібом і сіллю; подекуди входять із курищем, із жаром і страсною свічкою. Обід на гостину варять у новій печі (може цим гостять домовика, “дедо” у Бойків, що як вони вірять живе в каганці). Як де переносять і сміття з старої хати, а де – ні. На парадний обід, який господарі намагаються правити, як найліпше, приходять гості з хлібом і цим навзаєм виявляють ласку за колективну трапезу.

ЄВГЕН РУДНИЦЬКИЙ

Працюючи над дослідженням весільної обрядовості українців ще у 1981 – 1988 роках, я звернула увагу на рукопис Євгена Рудницького "Українське весілля на Підляшьї", який зберігається в Рукописних фондах Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені Максима Рильського НАН України у фонді Етнографічної Комісії (1921 – 1933) ф.1 – 5, одиниця збереження 483, 161 аркуш, без дати. Цей запис весілля важко було не відзначити, оскільки він суттєво відрізнявся від аматорських записів своєю науковою досконалістю, зі збереженням народної термінології, послідовністю викладу. Було зрозуміло, що такий фаховий запис весілля міг зробити лише вчений з глибоким розумінням справи.

Більш детально рукопис опрацьовувався мною при підготовці до друку колективної монографії "Холмщина і Підляшшя" (К., 1997). Вже тоді з'явилася думка про необхідність публікації цього надзвичайно цінного запису весілля. Потрібно було з'ясувати біографічні дані автора запису. Енциклопедія українознавства досить скупо схарактеризувала Євгена Рудницького як автора праці про "Діалекти Уманщини" (1927), статті в Українському діялектологічному збірнику (К., 1929, ч.ІІ), та як співавтора русифікованого "Рос.-укр. словника" (К., 1937)[1]. Життєпис вченого, очевидно, був невідомим. Ситуація мало змінилася і коли побачила світ Енциклопедія "Українська мова" (К., 2000). Автор інформації про Євгена Рудницького Й.О.Дзендзелівський скористався даними попередників, додавши, що Рудницький був співробітником інституту мовознавства[2].

Професор Михайло Лесів у розділі "Особливості говору українців Холмщини та Підляшшя"[3] згадує, що перед Першою світовою війною зробив етнографічно-мовознавчу екскурсію до Константинівського повіту студент Є.Рудницький, що був у селах Гнойно, Старий Бубель, Борсуки, Луковиськи.

Звіт студента Євгена Рудницького було опубліковано серед інших звітів Відділу російської мови й словесності імператорської академії наук, в якому коротко повідомляється, що літо 1909 року він посвятив вивченню народних говірок Константинівського повіту Сідлецької губернії, а саме північно-східної частини повіту: в селах Гнойно, Старий Бубель, Борсуки, Серпелиці і Заканалє. При цьому він зазначає, що народна говірка зветься тут "руською", "хахлацькою", "простою мовою" і має виразні риси північно-українського діалекту[4]. Студент у звіті також пише, що він проводив записи пісень і казок за допомогою фонографа, який отримав від Академії наук і передав детальний звіт Олексію Олександровичу Шахматову, а фонограф із записами у Відділ російської мови і словесности[5].

Тривалі пошуки в архівах привели до матеріалів, які розкривають частково біографічні дані і творчу діяльність непересічного вченого мовознавця, етнографа, краєзнавця, громадського діяча Євгена Рудницького.

Народився Євген Миколайович Рудницький 2 лютого 1883 року у м. Межиріччі Більського повіту (тепер у складі Польщі). Загальну середню освіту здобув у Холмі (тепер місто Хелм у Польщі)[6].

У 1906 році вступив на історично-філологічний факультет Петербурзького університету, де під керівництвом академіка Олексія Шахматова студіював словесність та історію мови і закінчив університет у 1910 році.

Згідно власноруч писаної анкети, Євген Рудницький отримав спеціальність з історії української і російської мов, діалектології[7].

У 1910 році Є.Рудницький працював навчителем (учителем) російської мови і словесності в Білостоцькій середній школі (тепер у складі Польщі).

Очевидно, що із ранніх студентських років він захопився етнографічними дослідженнями на Підляшші і найбільше вивченням весільного обряду українців. Ще у 1908 році молодий вчений зробив наукову доповідь "Весільний ритуал на Холмщині" в Українському науковому

Товаристві у Петербурзі[8]. А це означає, що його етнографічно-мовознавча екскурсія влітку 1909 року до Сідлецької губернії вже була не першою. Окрім того, народившись на Підляшші, він мав можливість спостерігати звичаї й обряди в живому побутуванні на початку XX ст.

У 1909 році для української Громади в Петербурзі він прочитав доповідь "Говірки Підляшшя".

Пізніше, працюючи в Білостоку, Євген Рудницький виступав з доповідями на етнографічні та літературознавчі теми, зокрема "Футуризм в сучасній літературі" (1911 р.).

Перша світова війна принесла багато страждань і поневірянь українцям Холмщини та Підляшшя. Російські війська, вступаючи, знищували українські села, палили збіжжя, а людей евакуювали вглиб Росії. У червні – липні 1915 року було повністю примусово виселено українське населення Білгорайського, Томашівського, Замостського, Холмського, Грубешівського, Володавського, Константинівського й Більського повітів[9]. Долю біженців розділив і вчений Євген Рудницький, який у 1915 році опинився у Криму. Там, у місті Сімферополі він вчителював у комерційній школі і паралельно у жіночій гімназії[10]. Поза основною діяльністю займався активно просвітницькою працею в Сімферопольському народньому університеті (1917 р.), виступав з лекціями, підтримував українську громаду і з 1918 по 1921 рік був головою Сімферопольської Української Громади[11]. В цей час він виступав з лекціями для військових, у клубах Криму, зокрема, в Карасубазар. Восени 1918 року став викладачем української і російської літератури у Таврійській сільськогосподарській школі, а вже з 1922 року став викладачем в Уманському агротехнікумі, де працював певно до 1927 року. За цей час написав ряд праць з методики викладання мови.

Інтереси вченого були в різних галузях гуманітарних наук. Він цікавився історією, краєзнавством. З листа до Михайла Грушевського, датованого 23 вересням 1925 року з Умані, довідуємося, що він віднайшов в Криму цікаві документи, що стосувалися середини XIX сторіччя і мали інформацію про наміри патріотично настроєних українців вести боротьбу з Росією. Йшлося про таємний патріотичний Комітет Бесарабії і України 1853 р.[12]

Придбані в Криму від нащадка Михайла Чайковського (Мехмет Садик-Паші) матеріали послужили Є.Рудницькому для написання замітки "До історії козакофільства"[13]. В Умані, працюючи викладачем в Аграрному технікумі, Євген Рудницький збирає етнографічно-мовознавчі матеріали. Його зацікавлення весільними обрядами не минуло. У своїй статті "Зложене речення в гуманських діялектах"[14] він пише про те, що, почавши свої спостереження над мовою села Війтівки Гуманського району (тепер околиця Умані), він поширив свої спостереження над мовою сусідніх сіл, не раз відвідував і дальші села та збирав матеріал із закутків[15]. При цьому вчений наголошує, що "Мова пісень (у мене переважно весільні) заховала чимало архаїчних рис і досі пильно шанується проти нових впливів"[16]. Дослідник записував багато прикмет, повір'їв, зокрема "Кабаки, дині та кавуни садяться тоді, коли рясне небо (коли хмари пучком і густо). А коли місяць настає, то не можна нічого сіять, бо буде тіко цвісти". Або ж "Прикладають камінюм капусту, щоб люче здушити та щоб швидше вкисла". Записав і розпач господаря, який згадував, що мав багато землі, але згідно звичаїв поділив між дочками і залишився ні з чим. Дослівно "Землі мав багато, там ж дев'ятеро дівок…"[17].

Із анкети вченого стає зрозумілим, що у 1926 році він був ще в Умані, де віднайшов нові краєзнавчі знахідки і виголосив доповідь "Нові дані про Софіївку" в гуртку краєзнавства при Уманській Соціально-історичнім музеї.

Можливо з 1927 років він уже переїхав до Києва і став співробітником Інституту мовознавства, бо друкує свої статті у виданнях Академії наук. Підтвердження тому, що він працював в інституті мовознавства знаходимо у передмові до "Російсько-українського словника" (К., 1937) під ред. П.Мустяци, де серед принципів укладання якого було завдання "…очистити українську літературну мову від націоналістичних перекручень і вигадок"[18]. В цій же передмові на (с.7) вказано, що Словник уклали співробітники інституту Мовознавства Ст.Василевський і Єв.Рудницький.

Подальша доля автора цікавих мовознавчих праць та рукопису "Українське весілля на Підляшы" невідома. Частина архіву очевидно зберігається в Петербурзі. Запис весілля до

Етнографічної Комісії він мабуть здав по приїзді до Києва, але анкети збирача у Рукописних фондах ІМФЕ ім.М.Рильського НАН України немає, що наводить на сумні здогади, бо відомо, що анкети репресованих вчених вилучалися з архіву Етнографічної Комісії.

Серед документів Аг. Кримського, ймовірно 1930 р., зберігається записка невідомого експерта до Київського Бюро Секції Наук. робітників, який, познайомившись з науковими працями Євгена Рудницького, радить присвоїти йому другу категорію тоді, коли він опублікує свої рукописні праці, які були представлені ним на Комісію. Зазначено, що Є.Рудницький "виявляє добру підготовку й путящі знання"[19].

Читачеві пропонується публікація рукописної праці Євгена Рудницького "Українське весілля на Підляшьї" із повністю збереженим текстом автора, без виправлень мови. Вважаємо, що ця праця є важливою з погляду наукового пізнання етнічної історії українців на українсько-польському порубіжжі, вона стане в пригоді мовознавцям, етнологам, фольклористам, усім, хто цікавиться історією України.

За допомогу у відшукуванні матеріалів про Євгена Рудницького висловлюємо вдячність науковим працівникам Інституту рукопису Національної бібліотеки України імені В.І.Вернадського та Державного архіву Черкаської області, особливо Ромодан Лідії Степанівні.

---

[1] *Енциклопедія українознавства. Словникова частина, під ред. В.Кубійовича. – Париж – Нью-Йорк. – С.2631.*
[2] *Енциклопедія "Українська мова". – К., 2002. – С.525.*
[3] *Лесів Михайло. Особливості говору українців Холмщини та Підляшшя // Холмщина і Підляшшя. Під редакцією В.К.Борисенко. – К., 1997. – С.87.*
[4] *Кондаков Н.П. Отчет о деятельности Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук за 1909 год. //Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. – СПб., 1910, т.87. – С.31.*
[5] *Там само.*
[6] *Державний архів Черкаської області (далі ДАЧО). – Ф.Р-27-58. – Оп.1. – Спр.1. – Арк 1.*
[7] *Інститут рукопису Національної бібліотеки України імені В.І.Вернадського (далі ІР ЦНБ). – Ф.XXVII. – Од. зб.1573. – Арк.1.*
[8] *Там само. – Арк.3.*
[9] *Корнилович М. Біженська трагедія Холмщини і Підляшшя // Україна. – Кн.3. – К., 1927. – С.116.*
[10] *ДАЧО. – Ф.Р-27-58. – Оп.1. – Спр.1. – Арк.24.*
[11] *ІР ЦНБ. – Ф-Х. – №14753 – 14754. – Арк.9.*
[12] *Там само. – Арк.9 – 13.*
[13] *Там само. – Арк.1 – 13.*
[14] *Рудницький Євген. Зложене речення в гуманських діялектах // Український діялектологічний збірник, кн.ІІ – К., 1929. – С.211 – 230.*
[15] *Там само. – С.211.*
[16] *Там само. – С.212.*
[17] *Там само. – С.220.*
[18] *Російсько-український словник. – К., 1937. – С.4.*
[19] *ІР ЦНБ. – Ф.1. – №25750. – Арк.1 (зворот).*

проф. Валентина Борисенко

УКРАЇНСЬКЕ ВЕСІЛЛЯ НА ПІДЛЯШЬЇ.
(В СЕЛАХ ГНОЙНІ, БОРСУКАХ, СТАРІМ БУБЛІ Й ЛУКОВИСКАХ, КОСТАНТИНСЬКОГО ПОВІТУ, СЕДЛЕЦЬКОЇ ГУБЕРНІ)*
ЗАПИСАВ ЄВГЕН РУДНИЦЬКИЙ.

Оглав.
I. Передвесільні звичаї.
II. Весілля. – Субота.
III. Неділя.
IV. Понеділок.
V. Повір'я й прикмети.
VI. Весільні приказки.
VII. Народне тлумачення весільних звичаїв.

Передмова

Порівняючи істнуючи записи українського весілля з зібранними мною матеріалами, я в останніх знайшов де-яки нові риси й характерні деталі.

Це дало мені відвагу надіятись, що опис відомого мені підляшскаго весілля буде невеличким додатком до літератури по цьому питанню.

Личу своїм обовязком заявить, що з приведенного тут пісенного матеріалу я пропустив де яки номера, варьяциї котрих відомі всякому, одночасно випускаючи всі польськи пісні, яко наносений елемент недавніх часів, немающий органичного звязку з українським весільним ритуалом.

I. Передвесільні звичаї.
1. Сватання і оглядини.

Шлюбна ініціатива звичайно належить до парубка, або його батьків.

Як що в виборі княгині думки хлопця і батьків розходятся і останні категорічно зрікаються дозволити шлюб з любимою дівчиною, то син частенько користуєтся особливими актами надсильства. Почавши з прохань і переконань, він кінчає енергійним одказом помогать батькам господарскою працею. Виповнєна погроза боляче торкаєтся інтересів батька і останній піддаєтся.

Коли ж дівчина опиниться у такім становищу, то і вона по ряду перебравши усі засоби морального характера, як-то: слізні прохання, глибокі зітхання і традиційні погрози (втопюся!)

** Підляшшя – це давня земля русичів, яка тепер знаходиться у складі Польщі. Територія його розташована обабіч середньої частини західного Бугу між Холмщиною на півдні й рікою Нарвою на півночі (пограниччя з Білорусією), на заході межує з Мазовією і на сході з Волинню та Поліссям. В етнографічному вимірі це підрегіон Полісся і має ідентичну спорідненість з волинським Поліссям в обрядах, звичаях, мові. Підляшшя, особливо північна його частина, знана ще під назвою Русь Підляська, входила у XIX ст. до Сідлецької губернії Росії. Звали цей край ще Забужня Русь, Надбужанщина.*

Після радянсько-польської війни у 1919 р. Холмщина, Надсяння, Лемківщина, Підляшшя відійшли до Польщі. Кордон між Польщею та Україною дістав назву "лінія Керзона".

І тепер на Підляшші між Бугом і Нарвою компактно проживає українське населення, яке у побуті зберігає українську мову, православну віру, звичаї, традиції. Тому віднайдений в архіві опис весілля українців з цього регіону, здійснений майже сто років тому Євгеном Рудницьким, має неабияке наукове значення.

зважується на голодовку. Батьки, бачучи, що “дитя сохне”, дають свою згоду. Дякуючи цьому поневільні шлюби на Підляшьї становят велику рідкість.

Волєю, або мимоволі ухваливши вибір сина батьки його засилають до дівчини старостів, чи іначе райків. Останні в який-небудь день, найбільш в четверг або в суботу ввечорі, одягнувши кожухи для щастя*, узявши з собою хліб і горілку ідуть в хату дівчини. Жениха беруть з собою в тім разі, як що він невідомий дівчині. Увійшовши в хату й поздоровкавшись, старости викладають мету свого приходу усякими натяками і витребеньками… Дівчина на цей час ховається в ванькір, або в комору й звідти коли треба подає стереотипну репліку: “як тато і мама, так і я”. Як що дівчина і її родичи згодні, то старости миняються з ними хлібом й вкупі п’ють привезену горілку, “щоб щасливо скінчити тоє, що почали…” звичайно в такім разі старостів частують ковбасою, або яєшнею. Коли ж дівчина не згодна вийти заміж, то батьки одмовляють старостам, но одмовляють дуже делікатно, обережно, боячись образити жениха, вони або говорять своє “подумаємо”, або зсилаються на єі молодість, на небутність грошей, то що. Приїзд старостів служить значною подією для всього села. Під хату, куди приїхали старости зиходятся сільскі хлопці, заглядають у вікна, говорять непріємні комплименти жениху, вимазують глиною віз, на якім приїхали старости і т.д. Це – послідок історичної непріязни всього рода-села до “чужого чужанина”, “умикающого” дівчину. В тім разі, коли матеріальне становище жениха невідомо батькам молодої, то останні їдуть до жениха на оглядини, себ-то оглядають його маєтність.

2. Весільна пора.

Осінь – найзручнійший час для весільних торжеств, бо весілля, як і багато інших подій селянского життя залежить від “влади землі”. Период від першого жовтня (“на Покрову дівка готова”) по Дмитрову субботу (“по Дмитрі дівкою хоч комен витри”) традиційна весільна пора.

Весняні й літні шлюби мають випадковий характер, вони здебільшого викликаються несподіваними змінами у сімейнім житті одного з молодих, як-то смертию матери, сестри, брата…

По думці вчених весільний рітуал в поганьску добу був частиною празника весняного сонцєворота, осінні шлюби виникли по чисто економичним причинам. Згожуючись з цім поглядом, треба одначе й за осіннім шлюбом признать глибоку давність, на це вказує істнующий до сеі пори культ Покрови-Богородиці, яка по повір’ї народа покриває дівчат чипцем.

3. Дивоснуби.

Дивоснуби – це інтродукціа до весілля, перша учта в хаті молодої, коли вона вперше виступає прилюдно, яко заручення. Звичайно дивоснуби справляють в четвер, або у суботу після першого церківного виклику. В вечорі до молодої зиходится єї рідня, подружки, сусіди, а пізнійше усіх князь з своїм дружком. Послідні, стучать в окно трічи і дружко питається: “слухайте, люде добри, чи нема в вас ялошки** до продання, бо ми маємо бика, а пари йому нема”. Їх просят до хати і тут розігрується традиційна комедія. З ванькіра, де в той час находится молода з своїми подружками виводят яку-небудь дівчину, ниби-то до продання. Дружко розглядає “товар”, заглядає їй у зуби – “чи не стара”, водить єї по хаті – “чи не кульгава”, тиче дулю в очи – “чи не сліпа”, то що.

Найшовши який-небудь дефект у “товарі”, дружко просить показать другу, третю, поки не прийде черга до молодої. Остання одягнена в своє найкраще убрання виходить з ванькіра поруч з братом і дружкою. Дружко зустрічає єї усякими милощами і просить батьків “бути ласкавими й того бичочка й ялошеньку поблагословити”. Коли ж батьки скажуть: “нехай Панбуг благословит”, дружко підводит жениха до молодої і перев’язує хусткою їх руки. Потім молода

* “Де тепло, там і щастя” – народне повір’я.

** Ялошка – це теличка.

подає дружку сир, дружко розбиває сир на дві половини й одну половину – “дзюбак” дає молодої, другу – молодому. Послідні розділюють цей дивоснубский сир між усіми присутніми. Після тої цермонії усі сядають за столи вечеряти. Музик і пісень на дивоснубах не полагаєтся, хоча бувають винятки.

Із вищепоказаного слідує, що дивоснуби ті ж українськи заручини з трохи зміненим цермоніалом. В перве звертає на себе увагу дивне порівняння молодих з биком і ялошкою, порівняння, перечуще звичайним поетичним епітетам. Може бути, що це – вплив мифологичного епоса, давніх поглядів народа на корову, як на символ хмари й плодовитости. Вона ж, подумці де яких мифологів була весільною жертвою у первістних славян.

Звичай перев’язування рук молодих виник під впливом церковного обряда, символізуючи сумісне, спільне життя молодих.

З ужитком дивоснубського сира зв’язано таке народнє казання. Колись, дуже давно, як ще тільки люде починали жити, один хлопець пішов з старостами до дівчини. Дівчина згодилась піти за нього, тільки присутні не знали чим ознаймити це сватання, “щоб воно не розлетілося”. І ось на рогу печи з’явився сир і ним вони покористувалися, яко реальним доказом згоди дівчини на шлюб.

4. Запросини на весілля.

За кільки день до весілля молоді виряжаються в околишні села набирать дружбу і прохати гостей. Жених з своїм братом їдуть на конях верхи, а молода іде пішки з дружкою. Війшедши до хати свого родича, молодая (ий) кланяється в ноги усім присутнім і кождого просить на весілля, користуючись цею формулою:

“Просимо Вашеці на весіллє,
Просили татулє, матуля
і брат і сестра
і я прошу
на хліб, на сіль й на коровай,
на що Панбуг дав.”

До цього ще придають: “і проше благословеньства”, на що одмовляють: “нехай Панбуг благословить”.

У суботу перед вечером молоді обиходять своє рідне село, не минаючи ни одної хати. За благословеньством звертаються до всякого, наветь до малих дітей. Тоді ж вони набирають собі дружбу, яка складається з 1) дружка, або “вибірного боярина”, головного роспорядчика на весіллі, посла від князя молодого, 2) сваньки, яка буває цермонимейстером на весільнім ритуалі, 3) бояр и 4) свашек – це почесна світа молодих. Усі ці переличені ролі даються чоловікам й жінкам 5) Дружки набираються з дівчат вони головним робом співають на весільлі і не одходячи бувають при молодих; 6) брати-хлопці, меж ними старший брат, або “брат-намістник”, котрий продає княгиню князю і “брат-залога”, який зостається у хаті молодої, коли єї забирають. Крім того батьки молодих називаються тоді “весільним батьком і весільною матер’ю, а молоді – князь і княгиня.

Видатною прикметою князя буває квітка з китайкою, пришпілена до грудей і шапки. Княгиню укриває вінок з натуральних і роблених квітків.

Вся дружба молодих має квітки з боку, брати – узброєні канчуками. Стародавній звичай перев’язування плеч рушниками й полотном знищується.

Сучасне народне тлумачення слова “князь і княгиня” зв’язує тотожністно з словом “молодиї, молодожони” це дає повід повторити за проф. Міллером* догад в тім, що початкове значіння слова князь було “насадитель сем’ї” (від санскр. дап – родити). З другого боку в численнім штаті княжеської дружби й княжескій повазі можна бачити одсьвіт більш пізнійших розуміннь про князя, яко народнього управителя.

* Опытъ ист. рус. слов. стор.129.

Весілля.

II. Субота.

У суботу розигруються перши дії весільної драми, яка тянеться 3 – 4 дні.

У вечорі після заходу сонця збираються на весілля запрошоні гости, несучи з собою хліби, муку, яйця. Першими приходят дружки і коровайниці. Поздоровкавшись з господаром і господинею, вони співають першу весільну пісню:

1. Розцьвітаєтця, розвіваєтця
В новім городі зіллє
Зачинаєтця, починаєтця
У Ганулі весіллє.
Біг же їй дає
Допомогає
Батенько дозволяє
Рідненький дозволяє.

Після цеї початкової пісні, формально відчиняющої весільне торжество, коровайниці приступають до приготовання коровая, а дружки в'ють віночки і робят квітки для дружби. З цього моменту безперестання співаються весільні пісні двома хорами коровайниць і дружок. В ціх суботніх піснях поетично, в мережаних фарбах перевиваються религійні мелодії мифичного епосу з побутово-лиричними мотивами.

5. Коровайний обряд.

Коровайниці (вмиваючи руки):

2. Приплинь Дунаєньку*
До нашого береженьку
Будемо руки мити
Будемо коровай робити
Ой знаю я знаю,
Що в тім короваю
З семи криниця водиця
З семи полій пшениця
Сім кіп яєць
І дрощій гарнець.

Всі жінки:

3. А в суботоньку, по нишпороньку
година
Збираєтця уся Гануліна
родина.
Молода Гануля свого батенька
питає:
"Ой на що тая вся родинонька
збирає?"
"Ой на тоє, моє дітятко
на тоє,
Ой на твоє весілєчко
славноє!"

* "Дунаєнько, або Дунай-то-вода по старосвіцки (тлумачення співачки).

Коровайниці (розчиняючи тісто).

4. Ти, ярая пшениченько,
Ти шуміла й буяла,
Як на полі стояла,
А тепер шумиш, буїш
На буковій копані
На тесовім столі
На столі тесовенькім
При вчіні зелененькім.

Всі жінки (сумно й поважно):

5.* А в суботу з вечора
Зажурилася Гануля.
“Бідна моя головонька,
Що не всяя родинонька.
Нема мого батенька
Пошлю сокола
Пошлю ясного
Під високеє небо** ,
зозуленьку*** на Вкраїноньку
По родиноньку.
Нема сокола, нема ясного
З під високого неба
Нема батенька до порядоньку.
Тепер мні його треба.
Ни зозуленьки з Україноньки****
Нема моєї родиноньки.

Коровайниці (коли тісто місят)

6. А в саду кітє вісит
Сам Панбуг коровай місит
Яньгели воду носят,
Пречистої просят:
“Причистая мати,
Іди нам помогати.
Нам коровая дбати”.
7. Сьвіти, місяцю з раю
Нашому короваю,
Жеб був коровай красний,
Як сонечко ясний.

Коровайниці (розпаливши в печи)

8. У нас окна мигають,
Лавки ся здригають,

* Цю пісню співають як що княгиня – сирота. Вона тоді стоїть обернена до образів і плачучи, тихенько голосит.
** Порівн. “Полетъ соколом подъ мьглами” Сл. о Пол. Игор.
*** Порв. “Полечю, рече, зегзицею”. Сл. о П.Игор.
**** Україна то край, кінець світа”. Тлум. сьпівачки.

А піч регоче,
Бо коровая хоче.
9. Ой матюнко й утко
Звивайся хутко
Іди по мід, по масло,
Бо вже й в печи погасло.

Коровай роб'ять з пшеничної муки й придавши йому форму великого круглого хліба, украшують його виробленими з тіста фигурками, імено: на верх коровая по середині приліплюють місяць (у молодого), або сонце (у молодої), навколо від них зорі й качки, а з низу коровай обводят короною, себ-то полосою з тіста. Одночасно з великим коровайом робять багато малих коровайчиків з менш перехочливими прикрасами – шишками й ціцьками. Коровай садить в піч весільна мати, а коровайчики сажають прості коровайниці. Перед цім актом зачиняють хатні двери й співають:

10. Де ж тая господиня,
що з села?
Нехай принесе до коровая
помела.
Де ж тая господиня,
що в шубі?
Нехай принесе до коровая
коцюби.
Де ж тая господиня,
що з хати?
Нехай принесе до коровая
лопати.

Потім батьки молодої (ого) трічи благословляють коровай і пічь і весільна мати сажає його. Тим часом сторонні хлопці, не прймающі ниякої участі в весілі і через те стоящи у сінєх за зачиненими дверима, піднявши гомін пруться на двери і як що двери не витрімають цього натиску, хлопці кидаються на коровайниць і виривають з їх рук лопату. Як це їм удаєтся, то вони скачуть по хаті з лопатою присьпівуючи:

11. Ой носати, коровайниці
носати
Що дали хлопцям з лопатою
скакати.

Коли ж коровайниці візмуть верха, то вони в свій черед скачуть з лопатою, помелом і коцюбою, присьпівуючи:

12. Ой віте, хлопці, сморкачи
Вже наш коровай у печи
Вже ми коровай замісили
У піч усадили
З лопатою поскакали
Треба, щоб нам горілки дали.

Коровайниці (миючи руки)
13. Вже ми ся обробили
Коровай усадили
Дайте води руки мити
Будем горілку пити.

Всі жінки:

14. Коровайночки-жіночки
Хороший коровай дбали
В середину місяць клали
Навколо зореньками
Райскими пташоньками.

Поки коровай печется весільний хор сьпіває, майже безперестання слідующи пісні:

15. Тройца по церкви ходить
Спаса за ручку водить,
А Спас ся питає,
Як ся коровай має.
16. Ой що же там за гороньками
гукає?
Молода Гануля свого батенька
шукає.
Ой як скочила молода Гануля
в долину
І натрапила на батькову
могилу
“Ой устань, устань, мій батеньку,
з гробу
Випровадь мене в далеку
дорогу”
–“Іди, дитятко не забав’яйся
Мене до себе не сподивайся.
В мене оченьки вже замружони
В мене рученьки навскріж зложони,
В мене ніженьки гоздєм забити,
Гоздєм забити, в три замки замкнєни
Перший замочок – труна сосновая,
Труна сосновая, на смерть заверчона
Другий замочок – жовтий писочок
Третій замочок – трава-мурава.

З наближенням часу виймання коровая у присутніх складається неспокійний настрій. Всіх торбує питання, чи удався коровай, “чи не порепався він, борони Боже”, бо коровай по повір’ю народа, віщує долю молодих. Більш від всіх хвилюється княгиня, єї дружки, мати, чоловіки ж к цім “забобонам” відносятся цілком індеферентно, увага їх звернена на те, що діється в сінєх – там хлопці, опинившись вдруге за зачиненими дверима зривають новий бунт – вриваються в хату, щоб вкрасти де кілька свіжих коровайчиків. Розуміется, це їм зробити трудно, бо вони зустрічають енергійну відпору з боку коровайниць, узброєних коцюбами, лопатами, макогонами, то що. Коли ж великий коровай виймуть з печи, то жінки з жадливою цікавістю кидаються до нього й сьпівають:

17. Де ж ти бував
Що ти чував,
Святий короваю?
Бував же я, чував же я
Місяця з зорою.
Не єсть же то,
Не єсть же то
Місяць з зорою

А єсть же то
А єсть же то
Степанко з жоною.”

Потім мати з величністю несе коровай до стола під образами й кладе його там, усі присутні сьпівають:

18. Вихвалилася пані Дем’янова
Перед своїми гостоньками
Перед своїми сусідоньками
Славний я, хороший я
Своєму дитяти коровай впекла
Як день білий,
Як сир цілий*
Як ясноє сонцє!”

6.Посаг.

За коровайним обрядом слідує обряд посага. Він упережається цею піснею:

19. Братику – соколику
Поїдемо до борику
По червону калину
По солодку малину
Колочки тесати
Час посаг забивати.

Брати забивають в стіну під образами на покуті три дерев’яні кілочка на пів’аршиннім відстані один від другого до кінців кілочків прибивають зроб’єні з жита хрести. Хор в той час сьпіває:

20. Бий, брате, головою
Як маєшь сокірою
Де сокіри шукати
Час посаг забивати

На ціх, вбитих у стіну кілочках, брати розстілають гарно витканий, або вишитий рушник, вітворуючи таким робом схожість намета. Лавку під цім наметом весільна мати покриває новим ковриком.

21. Кому, матюнко, посаг стелешь,
Кого на його сподиваєшь?
Ясна зоронька пред ним спаде,
Молода Гануля на нім сяде.

22. Летіли гусоньки через сад
Кликали Ганулю на посаг:
“На посаг, Ганулю, на посаг
Що тобі Панбуг написав.”
–“Ой що ж вам, гусоньки, до того,
До мого посагу славного?”

Потім княгиня сядає за стіл на посаг, праворуч від неї – брати, ліворуч – дружки, други столи займають останні весільні люде. Коли розсажуються за столи, то співають:

* Звертає увагу порівняня: ”як сир цілий.” Цей епітет дуже давнього походженя. В Іпат. літоп. знаходимо: ”Вежа убьлена, яко сир, свьтящися во всеі сторони.”

23. Летіли гусоньки
В три рядоньки
Зозуля на переді
Всі гусоньки
По лугах сіли
Зозуля на калині
Всі гусоньки
Защебетали
Зозуля закувала.
Ишли дівоньки
В три рядоньки
Гануля на переді
Всі дівоньки
По лавках сіли
Гануля на посазі
Всі дівоньки
Засьпівали,
Гануля заплакала.

Вищеописаний обряд посага в де яких селах має таки зміни: посаг забиває дружко, він же першим сядає на посаг, потім на посаг сядає князь з дружкою, так званою “зорею”. Всі присутні так же сядають за столи, сьпіваючи “збора”. Відповідно цьому і пісенний матеріал має інши номери.

Коли дружко забиває посаг, співають:

24. А наш друженько терем будує
І просить сванечки о вспоможенє:
“Споможи мене сванечко моя.
Добудовати того терема.
А в тім теремі не зимовати
Не зимовати, не літовати
От суботоньки до середоньки.

Коли молодий сядає с “зорою” на посаг:

25. Свити, зоро, як місяць
Бо тебе за уха повісять.

Всі, сядаючи на посаг, сьпівають т.зв. “збора”:

26. Ой ще ж тому Господь Біг допоміг
Ой ще ж тому Милостивий допоміг
Допоможи нам зо всіми святими
Допоможи нам з янелами Божими
Ой зборе, наш зборе, Степан,
Ой зборе наш, ой зборе молодий,
Ой хто-ж тобі той збор збирає,
Ой хто-ж тобі той хороший збирає?
Збирає мні Господь Біг батенько
Збирає же мні Милостивий рідненький
(присьпівка)
Збирає же мні Г.Б. матюнка
Збирає же мні милостивая рідная.
(присьпівка)

Збирає же мні Г.Б. братичок
Збирає же мні милостивенький рідненький
(присьп.)
Збирає же мні Г.Б. сестрінка
Збирає же мні милостивая рідная
(присьп.)
Збирають же мні Г.Б. сусіде
Збирають же мні милостивиї близкії
(присьп.)
Збирає же мні Г.Б. Гануля
Збирає же мні милостивая суджена.
Ой зборе наш, зборе, Степан,
Ой зборе наш зборе молодий!

7. Перша вечера.

Після будовання посагу – всім подають вечеру, починають її по звичаю горілкою. Батько п'є до дочки, дочка до матери, мати до сина і т. д. Страву подають в такім порядку: 1) печеня, 2) капуста, 3) дриглі (студені телячи й свинячи ноги), 4) горох. Коли на столі з'явятся миски з горохом, всі встають і співають молитву: "Отче наш" ("Оченаш до гороху). За горохом їдят 5) крупник, 6) вареники, 7) борщ, 8) палюхи, 9) локшини, 10) яєшню, 11) смажену кишку і на остаток 12) кашу, згодно з приказкою: "по каши, нема иншої паши."

Як вечеряють, то співають:

27. Перша квітонька молода Гануля!
Кує зозуля, кує рябая
По саду летаючи
Плаче Гануля, плаче молодая
Друженьки зьбираючи.
Мої друженьки, мої сестрюнки
Тепер мні услужите
З ярої рути, з зелененької
Пару віночків ввьїте.
Одного ввьїте з ярої рути
Другого з лілії
Одного вложьте на росу косу
Другого на плат білий.

28. Друга квітонька – молодий Степанко.
Молодая Гануля
По садочку ходила
Цьвіт, калину ломила
До лічка прикладала
Матюнки свеї питала:
"Ой матінко мила
Чи я буду такая,
Як калинонька тая?"
–"Ой будешь, дитя, будешь,
Поки в мене будешь,
Як од мене поїдешь,
Спаде з лічка краса,
Як з березоньки роса".

8. Ховають коровай.

Після вечери кладуть коровай в віко і старший брат, або дружко, поклавши коровай на голову несе його в комору, чи в шпихір. Разом з ним ідуть дружки й музики. Дорогою брат пританцьовує, дружки співають:

29. Питався коровай стежки
Битої дороженьки
Із нової світлоньки
До нової комороньки
(ідучи назад) 30. Замкнувся коровай
За девятери дверій
За десятий замочок
Під рутвяний віночок.

31. Дай же Боже добрий час,
Як у людей так і в нас
В щасливую годину
Звеселити родину.
Ой весела, весела
Господарська голова!
Веселися царський рід,
Гособарський навперід!

9. Розвід танця.

Цей характерний звичай упережається піснью; яку уперто повторює молодь раз за разом:

32. Весільна мати
Ходи танцєвати,
Тупни на помости
Розвесели гости
Для своєї любости.

Тоді весільниї батько й мати с хлібами в руках беруться під руки так, що обличчя їх оборочоні в супротилежні сторони. Музики починають грать сумну, поважну мелодію (бубон мовчить), а батьки по малу кружаться по сонцю, княгиня ж падає батькам в ноги, вони її при цім благословляють. Всі присутні співають:

33. Схилилася калинонька*
Схилилася червоная
Поклонися Ганулю
Поклонися молодая

34. Схилилася вишенька
Схилилася черешенька
Од верха до кореня
Кланялася Гануленька
Кланялася молодая
Од стола до комена.

Коли ж молода – сирота і місцє батьків займають родичи, то після пісень 33 і 34, співають під щирі сльози присутніх:

* Древо с тугою к земли преклонилось” Сл.о П.Иг.

35. Ой кому ти молода Ганулю
кланяєшь,
Коли свого рідного батенька не
маєшь?
“Ой маю я родиноньки
не мало
Буду кланяти, щоб за батенька
стала.”
Ой не стане, молода Ганулю,
не стане
Вже твій батенько на біли
ніжки не встане.

Потім місцє рідних батьків займають хресні батьки й старши родичи. Колиж таким робом розведуть танець, то молодь гуляє до глупої ночи.

III. Неділя.

В неділю раненько князь з своєю дружбою збирається їхать до княгині. Діставши благословення від батьків і зостающихся вдома родичів, він сядає на віз серед дружек і свах. Батько кропить весільний кортеж свячоною водою, а мати обсипає хмелєм і овсом. Звичайно, співається багато пісень, меж ними таки:

(Коли молодий сядає на віз)

36. Ой в місяця два роги
В молодого два брати
Один коня седлає
А другий поучає
Не бери, брате, в золоті,
А бери в розумі,
Бо золота доложимо,
А розуму не вложимо

(коли обсипають)

37. Ой нас мати має
Хмелєм обсипає
Хмелєм буйнесеньким
Овсом білесеньким
Свячоною водою
Білою рученькою.

Дорогою співають пісні

10. Перший приїзд князя.

В хаті княгині миж тим вся дружба й гости солодко спять після втомних цермоній і довгих танців. Лише де яки бояре часами виходят на двір і виглядають князя. Побачивши весільний поїзд, будят усіх і лагодятся до зустрічи князя. Брати, бояре зачиняють ворота кладуть в колею камні, а поперек дороги дрючки. Жінки ж тим часом заметають хату – взагалі все порядкують, сьпіваючи:

38. Ой там з-за гори, з-за високої
Степанко виїджає
На проти його мол. Гануля
Листоньки посилає.
Ой зажди, пожди, молодий Степанку,

Хоч малую годиноньку
Нехай я зберу, нехай я спрошу
Всю свою родиноньку.

39. Ой розпоровся новий черивичок
на нозі,
Ой забавився молодий Степанко
в дорозі.
Ой зрівняй, Боже, гору й долину
рівненько
Чи не приїде молодий Степанко
хутенько.

Дружба с княгинєю на чолі сядає на посаг за стіл. Меж тим дружба князя, перемігчи зовнішні перепони входе до сіней, а дружко молодого з двома братами входять до хати.

11. Торги за косу.

Ввійшовши до хати й давши звичайний привіт, посли князя (дружко і брати) красномовно висловлюють мету свого приходу. Усі присутні ігнорують послів, не відповідаючи на привіт і не примічаючи протягнутої для поздоровкання руки. Після прохання послів назначити ціну коси старший брат княгині, сидячий праворуч від неї, говорить ціну коси – приміром карбованців 30 – 20. Хор підбадьорує брата піснью:

40. Братику-намістнику
Сядь собі в крислику
Учися торговати
Як сестру продавати.

Посли князя і брати княгині озьвірено торгуються, обідьви сторони стараються перемогчи одна другу прикладками й красномовством. К торговцям прилучуються нові сили. Жіноча частина дружби мішається сюди з своїми саркастичними піснями, побільшуючи загальну, розуміється, показну вражду.

Дружба княгині лає послів князя:

41. Скупий друженько скупий
Немає гроши вкупи
По шелягу зьбирає
В нас панну викупляє
В нас панна дорогая
Гануля молодая.
42. Казали – брат хороший,
А брат клюконосий –
Виросла верба
Посеред горба
Танцювати не можна
43. Казали – дружко тільний,
А він отелився,
Привів теля сиве,
Зарізав на весілє.

Дружба князя личить своїм обов’язком заступитись за своїх і відказує тим же.

Свахи сьпівають дружкам:

44. Летіла сука ровом
За нею дружки льомом,
Стали суку ссати,
Думали, що мати.

Дружки: 45. Казали сваха в шубі,
А сваха в кожусі.
В четвер миши била,
В п'ятницю лупила,
В суботу кожух шила
В неділю убралася
За сваху потяглася.

Свахи: 46. На печи дружки спали
Калюжку насцяли,
А ти, дружку, плети стужку
Винось тую калюжку.

Дружки: 47. Не сядай, свахо, на лаві,
В нас лавки дзюраві,
В нас коти підласі –
Виїдят дупу свасі.

Свахи: 48.Дивитеся дивиці
Сидить кіт на полиці
Лапками перебирає
Дівчатам яйця випиняє.

Свахи. 49. Ой дівчата-небожата
Де ж ваш розум дівся?

Свахи: У собаки під хвостом ваш'розум розвівся
Дружки: У садочку, в барвиночку наш'розум розвівся.

50. За море сваткове, за море!
За морем дівоньки, як тури
За дві копійки
Штири дівки,
Бо в нас не купити,
Бо в нас дорогая
Гануля молодая!

Коли дві сторони зійдуться на ціні, дружко дає умовну плату, поклавши гроши на тарілку; брат-намістник, переличивши гроши* , віддає їх княгині во знак згоди б'ють по рукам. При цім дружба княгині співає:

51. Татарчик-братичок, татарчик
Продав він сестру за канчук,
А росу-косу за п'ятак
Біле личенько пошло й так.

Тоді ж уся дружба князя виходить з сіней до хати, музики обох дружб злучаються до купи і "тнуть марша", виступає брат князя – він пишно, з учтою підносить княгині гостинці від князя

* Торкаться грошей голими руками не вільно, через те брат звичайно перекладає гроши ножом.

– новиї черевички, панчохи, хустку, червону китайку і румняне яблоко в рутвянім віночку – всі ці предміти уложоні на канчукові. Коли княгиня прійме гостинці, то князь гук марша і пісні сядає за стіл на посаг рядом з княгинею.

52. За бором чорна хмара
За столом людій пара
Обоє молодиї,
Як квітки ружовиї.

Брат князя купує у братів княгині, які сидят з столом, місцє коло князя і сядає туди; перескочив через стіл… Всі весільні люде княгині также сядають за столи і дружко частує їх привезеною горілкою, та закускою – це так звана перша честь молодого.

12. Розплетають косу.

Вставши від першої честі проводять обряд розплитіння коси. Княгиня сядає на постав'ений серед хати стілець, на якім положона подушка і два брата – брат князя і княгині розплітають еї косу. Хор сьпіває:

53. До Дунаю стеженька
Там Гануля ходила
На Дунаю стояла
Косу росу чесала
І в бистрий Дунай пускала
"Ой віте мої влоси,
Плиніте, не тоніте
В Бога долі просите

54. Жеб тобі, братику
Панбуг розкидав жито
По пісочку, по колосочку
Як ти мою росу, мою косу
Розкидав по волосу.

Коли брати розплетуть косу, мати розчесує волоси дочки при сьпівах:

55. Моя матінко мила
Стань в мене за плечима
Розчеши косу-росу
Біленькими рученьками
Покропи слізоньками.

Потім дружки ведуть княгиню до комори й там убираютиь її до вінця. Сьпівають при цім:

56. Коло Дунаю, близько краю
Там Гануля білилася,
Бо до шлюбоньку ладилася
Свого батенька питалася
Чи хорошенько убралася.
"Ой хорошенько, дитя моє,
Як білая лебедонька,
Як червоная калинонька."

Брати обувають її ноги в нові черевики, уперед положивши туди житню устілку й кинув декілька монет.

13. Од'їзд до церкви.

Коли княгиня убереться до вінця, то всі еї старши родичи на чолі з дідом, або батьком сядають на покуті. Стіл відсовують від стіни. Дружко з княгинею стають перед сидячою ріднею й перший, давши нагайбу трічи, поважно оголошує, що "молодая (имя рек) вступаючи в стан малженський просить батьківського благословеньства". Молодая після його слів падає в ноги до кожного з сидячих – її ж при цім благословляють під слова пісні:

57. Схилилася калинонька
Схилилася червоная,
Поклонися Ганулю,
Поклонися молодая.

Цей обряд повторюється трічи. Після княгині іде за благословеньством князь. Потім усі співають молитву – "Царю небесний", або "Boze dobrosci", а дружко, княгиня і її старші брат і дружка ходят навколо стола весь час, поки переспівають трічи ці молитви. При цім брат веде княгиню за хустку. Потім молоді їдят яєшню одною ложкою, молода бере за пазуху сіль, шматок хліба й сахара і попрощавшись зо всіми присутніми виходять з хати. Весільні люде сядають на возах, сьпіваючи:

58. Жегнай матюнко кони
Проси у Бога долі
Щоб Бог щастив
Дитято зносив
В далекую дороженьку
Їхати до шлюбоньку.

Батько кропить весільний поїзд свячоною водою, а мати обсипає хмелєм і овсом. Як що до церкви близько й молоді ідуть пішки, то їх всю дорогу ведуть за хустки брати. Всякому стрічному молоді кланяются і просят благословення. Дорогою музики грають, а весілля співає:

59. Мої мили вороженьки
Вступите з дороженьки
Молодій молодому
До Божого дому

60. Ступайте, коники,
Сиві, невелички
Під гору крутую
Під церковку святую
Під звони голосниї
Під свічи ясниї.

61. Ой попе, попе, батьку наш
Одчини церковку проти нас,
Одчини церковку й ворота,
Бо їде до шлюбу сирота.
А вона батенька не має
У Бога долєньки жадає.

62. Нема попа вдома
Поїхав до во Львова
Ключій куповати
Двоє діток звінчати.

В церкву молодих вводять їх брати звичайним способом – один кінець хустки трімає брат, другий – молодая (ий). За Божою службою молоді стоять особо. Перед вінцєм дружко, або свашка ростелюють біля аналоя рушник, зукрашений листям барвинка, а на аналої кладуть пару кільців і пару віночків з рути. Ці вінки священик кладе їм на голову одночасно з церковними вінцями. Опісля віночки тиї молода зашиває в подушку шлюбної постелі, щоб у подруж'я не ослабіла любов.

Після вінця молоді разом виходять з церкви, тримаючись за кінці одної хустки. Зараз же під церквою молода виймає з-за пазухи уперед приготовані шматки хліба й сахара і, розломавши їх їсть одну половину сама, другу дає чоловіку. Хор сьпіває:

63. Схилилася верба
З верху до кореня
Корча великого,
Листття широкого
Брала шлюб Гануля
Роду великого
Батенька славного.

Все весілля іде в дім священика, молода підносить матушці коровайчик, священик записує шлюбний акт, п'ють бариш і виходять з піснью:

64. Подякуймо Богу
Й попові свойому
Що нас звінчав,
Не мніго взяв
Штири золотиї
За наши молодиї.

Їдуть назад – молодий з свею дружбою до себе молода – до себе. Дорогою співають:

65. Ми в церковці були
Богу ся молили
Перед всіми святими
Ангелами Божими.

66. Ми в церковці були
Богу ся молили
Пред ясними свічами
Двоє людій звінчали.

67. Їхала Гануля од вінця
Сипала золотом з паперця
За нею батенько ступає
Дрібне золото збирає.
Не збереш, батеньку, не збереш
Своїми сльозками обільєш.

Приїхавши додому стають під хатою й співають:

68. Вийди, матюнко, з комори
Приїхало дитято з дороги
На білим рушнику стояло
У Бога долєньки жадало.

Батьки зустрічають молоду хлібом і пивом, молода омочивши губи виливає пиво назад себе через голову, “щоб ворогам залити очи”. Увіходячи в хату співають:

69. Моя матінко рідна
Підійди ближий мене
Я скажу словцє до тебе:
Ізвязав нам поп ручки
Поминяв перстьоночки,
Поздиймав віночки
І з чужим чужанином
З чужею дитиною,
Що я його не знала
Роду не відала,
А тепер мушу знати
І вся правду сказати.

14. Обід.

Сядають за столи в звичайнім порядку – за першим (на посазі) столом – молодая з своєю дружбою, а за другими бояре й свахи. Подають страви тіж, що за суботнею вечерою. Співають багато пісень. Недільні пісні своєю поетичною вартістью не уступають суботнім, окрім того вони звертають на себе увагу свею артистично тонкою передачою того психичного прецессу, який діється в душі молодої в цей момент. Перед очіма її проноситься все минуле життя під опікою батьків, то спливуть смутні згадки про першу любов, об тім, хто любив, та не взяв, устане пекуче питання, який-то буде її чоловік “чи піячиско, чи гультяіско”, то раптом вибухне злість на себе й свій талан і знову потянуться то тяжкі, жалістні, то безжурно веселі думки й переживання.

Один стіл:

70. Моя матюнко рожо
Сподоби тебе Боже,
Що єсь мене породила
Хорошого сим’янина.
На мене попи глядят,
На мене й дяки смотрят.
На мене задивилися –
В письмі помилилися.

Другий стіл:

71. Ой хожу, блужу
Рученьки ломлю
Та по Гноєнському замку.
Ой не по кому
Я так не тужу,
Як по своєму коханку.
Ой хожу, блужу
Рученьки ломлю –
Нихто правди не скаже
Ой Біг же знає,
Біг же відає,
З ким мні рученьки зв’яже.
Чи з піячиском,
Чи з гультяїском
Придеться погибати?

Ой воліла б я
Та з моста в воду,
Неж з нелюбом
Шлюб брати!
“Ой не топися
Моє дитятко
На віки душу згубишь,
Було казати
З першого разу
Кого вірненько любиш”
– “Моя матінко
Моя рідная
Любила й нелюбила,
Оно до мене
Нещасна доля
Його причепила.

Всі (коли подають капусту)

72. Через сад – виноград
Капусту садила,
Чому мене той не взяв,
Кого я любила.
Оно мене той узяв,
Кого я не знала,
Оттож тиї перебори
Що перебирала!
(кричать): Ой не гожа тая капустиско
не гожа,
Не осолена, не окрашона, не гожа!

Один стіл:

73. Жеб я була біду знала
Заміж нейшла, ще гуляла.
Гуляй, гуляй, гойя, гойя
Бідна головонька моя
Заміж пійти, біду знати
Пізно лягчи, рано встати
(присьп.)
Пізно лягчи, рано встати
Ще й челяди доглядати
(присьп.)
Крупник біжить, я впиняю,
Бо велику челядь маю
(присьп.)
В печи горить, я хліб мішу
Дитя плаче, я колишу
(присьп.)
Ой стану я хату мести,
А мій милий лозу плести
(присьп.)
“Защо милий мене б’єшь,
За якиї вчинки,
Чи я тобі не напряла

За рік три починки!
(присьп.)
Один лежить на печи
Другий на полиці,
Один буде на сорочку
Два на нагавиці.
Гуляй, гуляй, гойя, гойя
Бідна головонька моя!

Другий ст.

74. Щоб тебе, коханку, хвороба
напала!
Як я тебе дармо три літа
кохала
Три літа кохала, два літа
любила,
Я тебе, коханку, пред людьми
таїла
З тобою стояла на людскі
язики
Ти мене питався о посаг
великий
Мні того посагу не пільненько
треба
Дасть на Панбуг посаг
з високого неба.

Всі (коли подають горох) – Молитву Господню і після:

75. Ой забрящали ложки, півмиски,
талірки,
Ой дайте нам горохової горілки!

76. Ой ти калино, ой ти червоная,
Чого рано зацьвіла?
Ой ти дівчино, ой ти молодая
Чом так хутко заміж пошла?
Вони самі сядуть, сядуть вечеряти
Мене по водицю пошлют,
Принесу водиці з зимнеї криниці
Всім пити подаю.
А подавши пити
Білу постільку постелю.
Постлавши постільку
Тонкую й біленьку
Ще й ложечки помию.
Помивши ложечки
Дрибні сльози розилью.
Ой вийду я на двір
За новиї ворота,
Сюди-туди гляну
Ревненько заплачу
Все чужая сторона!
Покочу я перстень

Покочу золотий
По тій крутій горі
Ой чи не прійде
Рідная матюнка
На порадоньку до мене.
Ой пришла матюнка
Пришла рідная
–"Іди, доню до мене,
То ще й погуляєш,
То ще покрасуєш,
Рочок, другий коло мене".
–"Нащо мні гуляннє,
Нащо розмишляннє,
Нащо мні тая краса?
Коли не чесана, не заплетена
Моя жовтая коса!

Всі (коли подають крупник):

77. Братику не хапайся,
Крупником не опарся,
На дружки не дивися
Кісткою не вдавися.
Брат на дружки задивився
Кісткою вдавився.
Жеб був не Данило,
Булоб брата вдавило –
Данило одратовав
Кухликом води подав.

78. Заросли стеженьки травою-муравою,
Куди я ходила дівчиною молодою,
Куди я ходила й ходити не буду
Кого я любила вже любити не буду.
Заросли стеженьки високими палками,
Куди я ходила з своїми кумпанками.
Заросли стеженьки зеленим паришом,
Куди я ходила з своїм милим товаришом,
Заросли стеженьки зеленим барвинком,
Куди я ходила з тим собачим недовірком!

Всі (коли подають кашу)

79. Їжьте, хлопці, кашу нашу
І хвалите мати нашу,
Не так мати, як дочку,
Бо хороша на личку.

Встають від столів, сьпіваючи:

80. Подякуймо Господу Богу за обід,
За обід, за солодкий мід,
За зеленоє вино!
Подяковала береза

Тій зелененькій дуброві:
“Дякую я, зелена дуброво,
За твоє постоянє.
Мніго я в тебе літ була,
Буйного вітру не чула,
Оно я росла, росла – буяла,
Лістячко годовала!”
Подяковала Гануля
Своїй матюнці рідненькій:
“Дякую я, моя матюнко,
За твоє годованє.
Мніго я в тебе літ була
Марного словця не чула,
Оно я росла, росла гуляла
Косоньку годовала.”

Після обіду молодь гуляє… Над вечір брат приносить з комори коровай і дружки убирають коровай барвинком, калиною і всякими квітками. Співають:

81. Зелененький барвинку,
Трімала тебе в прискринку,
Тепер мушу виймати
Коровай убирати.

82. Сьвіти, місяцю, сонцєм
До комори оконцєм,
Де дружки сьпівають,
Коровай убирають.

Убраний коровай брат несе назад, підскакуючи дорогою. Музика грає, а дружки сьпівають:

83. Питався коровай стежки,
Битої дороженьки
Із нової світлоньки
До нової комороньки.

IV. Понеділок

Рано в понеділок молодий, діставши звичайнім способом благословення від родичів (див. “Од’їзд до церкви” – стор.) їде за жінкою… Перед виїздом сьпівають:

84. Молодий Степанко свого батенька
о вирадоньку просить:
“Ой вирадь мене, о, мій батеньку,
з моїми боярами”
“Вже тобі, моє дитято, давно
вирад готовий.
Напекли хліба дев’ять печівів
для твоїх боярчиків,
А десятого пшеничного для тебе
молодого
Й для вирадоньку твого.

85. Не їдь, Степанку сюди й туди –
Тобі дороженька туди й сюди
Тобі дороженька перекопана
Сріблом, золотом пересипана
Тобі Гануля перекопала
Сріблом, золотом пересипала.

86. Молодий Степанку, молодий
Веди коника до води
Єсть в полі віха
Там вода тиха
Добре коні поїти.
"Їжьте, коники травицю
Пийте, коники, водицю
Бо поїдем за одну милю
По молоду княгиню.

Приїхавши до молодої, першим ділом шукають молоду, яка на цей час ховається куди-небудь. Знайшовши княгиню садов'ят за стіл всіх родичів і гостей за столи і частують їх привезеною закускою. По закусці танцюють, а там скоро сядають за ранню вечеру, це так звана

15. Остатня вечера у молодої.

Фон остатнеї вечери – це нерозважний плач молодої по рідній батьківщині, яку вона мусить покинути й глибока жалість її родичів з приводу близкій розлуки.

87. Чом ти Ганулю не вечеряешь
Тай у свого батенька?
Ой як ти підешь
Та до свекурка
Вечеряти не будешь.
Вони сами сядуть, повечеряють
Тебе по воду вишлют
В гори високиї.
Відра великиї,
Водиця далекая!
Покіль ти зайдешь,
Покіль ти прийдешь,
Вечеряти не будешь.
"– Єсть у мене
Молодий Степанко,
Пожалує він мене:
Він за відерцє,
Я за другоє
Принесемо обоє.

88. Наїхали до нас гости
З чужої маєтности
Меду й вина напивати
Ганулю намовляти:
"Їдь, Ганулю, з нами
З нами боярами
Ліпше тобі буде,
Як у твоїй мами.

В нас гори золотиї
Річеньки медовиї
Травиця шолковая,
Гануля молодая!”
Вечера на стіл стала,
Зозуля в окно впала
–”Не слухай, Ганулю,
Чужої намовоньки!
Я всень світ злітала
Золотих гор не відала
Всюди гори піщаниї
Річеньки ж водяниї,
Травиця зеленая,
Гануля молодая!”

89. Ой казавесь, батеньку,
Що не збудешься мене,
Як ворога од себе,
Що твій хліб переїла
Мід, вино перепила,
Новий двір вигуляла.
Одлядівся батенько
В понеділок раненько –
І всень хліб цілісенький,
Мід, вино повнісеньке
Новий двір новісенький
І всень хліб хлібам буде,
Мене в батенька вже не буде.

90. Чого, сваткове, сидите,
Чом до домоньки не їдете?
Ще ж бо Гануля ваша й неваша
Ще ж її не візьмете.
Як насипете золота
Під батькові ворота
Тогди візьмете, приголубите,
З собою повезете.

16. Вповиваннє*.

По вечери брат приносить з комори коровай. На цім короваю свашка кладе білий плат. Хор сьпіває:

91. Ганулю догадайся
Вповитися не дайся
Кінь чипець під печ,
А кібалку під лавку.

Потім сват накладає на голову молодої шапку її чоловіка, а свашка нахрест перев’язує платом плечи й груди молодої. Послідня енергійно одбивається, скидає шапку й плат.

Потім дружки розбирають коровай, себ-то здіймають з нього квітки, сьпіваючи:

* Обряд цей не має об’язкового значиня. В сучаснім весільнім ритуалі.

92. Ми пшеницю пололи
Руки покололи
Віте ся догадайте
Нам коровай дайте.

17. Перепій.

Молоді сядають на посаг. Батьки молодої благословляють коровай і дружко розрізує коровай на куски.

93. Дружко коровай ділит,
Сам собі не вділит,
То в рот, то в кишеню,
То жинці на вечеру.

Середину короваю (сонцє) дружко дає молодим, а решту ділит межи всіми присутніми. Він викликає по старшинству имена родичів і гостей. Викликаний підходить до стола, молода подає йому склянку пива (пиво розливає брат молодої). Випивши пиво перепійник цілується з молодою й кладе на стіл в тарілку гроши. Дружко вручає йому кусень коровая. Коли перепійник пьє пиво музики грають на “віват”. Хор де-коли сьпіває.

94. Молодая Ганулю,
Скупий родочок маєшь,
Золото мають,
Срібло миняють,
Мідью перепивають.

95. Дружко коровай крає,
Семеро дитій має,
Всі діти з кошельками
Всень коровай забрали.

18. Прощання й од’їзд молодої.

Після перепоя звичайним порядком проводять цермоніал благословення (див. “Од”їзд до церкви”) і молоді їдят яєшню з ковбасою, а там наступає тяжка хвилина прощання. Під жалістні слова прощальних пісень молода з голосінням кидається в ноги батьків.

96. Розхиляйтеся дуби, берези,
Розхиляйтеся зелєненькиї
Нех я зобачу батенька свого,
Нех я зобачу рідненького.
–”Вже ти, Ганулю, звінчана,
Буйни вітри не розвіють
Дрибни дощи не розмиють
Людськи язики не розмовлять.”

Мати благословляє дочку образом, крізь загальні ридання жінок і дівчат прориваються де яки слова смутних пісень і слишится жалісний тихий писк скрипки.

97. Чи тобі не жаль, молода Ганулю,
Твого дівоцьтва буде,
Ой як ти підешь од матінки
Межи чужиї люде?

Ой там стеженьки позаростали,
То ти будешь блудити,
А сусідоньки незнакомиї
Будуть тебе судити.
А я стеженьки попродоптаю
Тай не буду блудити
С сусідоньками обізнаюся,
То не будуть судити.

98. Стояла Гануля на ганку
Краяла червону китайку,
Червона китайка блякує,
Гануля друженькам дякує.
“Дякую, друженьки, за вінці,
А красним молодцям за танці.”

Молодий зо свахами й молодая з своєю дружкою сядає на перший віз* . На других возах розміщується вся дружба молодого, крім старшого брата його, який зостається поки в хаті молодої. Всі співають:

99. Молода Гануля на віз сядає
Еї матінка ключів питає:
“Де ти, Ганулю, ключи діла,
Де, молодая, положила?”
–”Не буду, матінко, ключів казати,
Не хотілась мене більш годувати
Не мене годувати, не мої гости частовати”
–”Вернися, Ганулю, більш підгодую
Твої гостоньки ліпш почастую”
–”Ой не вернуся, не вернуся –
До свого Степанка прихилюся.”

Їдучи співають:

100. Бувайте здорови сусіде,
Вже од вас Гануля поїде
Кидає слідочки на дворі,
Дрібниї слізоньки на столі.
101. Бувайте здорови,
Тутейшиї люде,
Прошу споминати,
Як мене не буде.
Прошу споминати,
Добрими словами,
Де тая дівчина
Що гуляла з нами?
Чи єї забито,
Чи єї занято,
Що єї не видно
Ни в будень, ни в свято?
Ни єї забито,

* Иноди, сповняючи старий звичай, молода їде з шапкою свого чоловіка, на голові.

Ни єї занято –
Єї неволєнька
Як в будень, так в свято!

102. Ой через село, через Борсуцке
Лебедонька летіла.
Не дав єсь мене, ой мій батеньку,
За кого я хотіла,
Но дав єсь мене, ой мій батеньку
За кого я не знала.
З ким я стояла,
З ким розмовляла
Тому я не достала,
З кого викпила, насьміялася,
Тому я досталася.
103. Туп, конику, тупу
Везете жорна й ступу
Скриню й перину,
Ганулю господиню.
104. Ой не вій вітре вгору
Повій дорогою!
Нехай батенько чує,
Нехай ся приготує,
Нех столи застілає,
Пшеничний хліб накладає,
Мід, вино наливає,
Бо ся дитяти сподиває.

Коли моложони приїдуть додому молодого, у порога сіней зустрічає їх батько з хлібом і пивом. Молоді падають йому в ноги. Хор сьпіває:

105. “Ой не гнівайся, мій батеньку
на мене,
Що я приїхав з своєю жоною
до тебе
“Чого я маю, моє дитято, гнівати
Прошу я тебе з твею жоною
до хати.

Увіходят в хату, переступаючи через положений на землі хліб. Тут зустрічає іх мати. При цій зустрічи дружка молодої сьпіває:

106. Ой ти, друженьку-баламутоньку
Барздо лжеш!
Ой казав єсь – свекрухи нема,
А тут єсть.
Ходить свекруха по нових сінєх,
по низу,
“Ой я тобі, моя невістонько,
догрізу!”

Потім молодих садов’ят за стіл і подають ім закуску (яєшню й ковбасу). Хор сьпіває:

107. Ясная зоря на стріху впала
Молода Гануля в двір наїхала
Просила свекурка: “будь на мене добрий
Будь на мене добрий,
Як батенько рідний.”
Не буде зима, як тихоє літо,
Не буде свекурко, як рідний батенько.

108. Засмутилася, зажурилася
Гануліна матюнка,
По дворі ходить,
Слідочків глядить
Голосоньку слухає.
Нема слідочка

19. Накладають чепець.

Після закуски свахи й свашки накладають чипець на голову молодої. Звичай цей не злучається з якою-небудь особистой пишністю. Наклавши чепець, сьпівають:

109. Сьвятий понеділку
Прибрав єсь нам дівку
Вчора була в віночку
А дзісь в чипочку.
А в нашого свата
Сосновая хата
А сіни з берези
Пошли гости тверези.

Приїзд приданого.

Миж тим родина й дружба молодої готовится в дорогу до молодого. Брати кладуть на віз скриню з добром молодої – ця скриня не замикається на ключ: “щоб не здумали що порожня.” Скриня покривається білим убруском і на неї сядає брат. На тім же возу змішуються музики молодої й брат молодого – залога, а на других возах батьки молодої, родичи й всі весільні люде, котри з цього моменту звуться “приданим”. Меж іншим “придане” везе з собою подарки родичам молодого й весільнаго півня, розукрашоного китайками й квітками. Дорогою сьпівають:

110. Ми їдем в приданки
Веземо подарки
Зимового прадіння
Весньового біління.
Як пряла – бреніло,
Як ткала – звеніло,
Різала – шелестіло

111. Не дивуйте, селяне,
Що ми їдем в придане
Ми в вас не пили й не їли
Щоб віте нас не в’їли.

112. Ми в’їзжаїм в село
Всім людям весело
В нас коні вороний,

А вози кованиї
Ми сами молодиї

Приїхавши під хату молодого:

113. Стоїть колодязь і ведро,
Чом тебе, Ганулю, не видно,
Чи тебе в комори приспано,
Чи тебе по воду послано
Як в коморі – збудите
Як пошла по воду – верните.

114. Вийди, Ганулю, наша
Твоя скринечка власна,
Привітай брата того,
Що пильнує скарбу твого.

Батьки молодого горілкой і хлібом зустрічають батьків молодої. Вся дружба входе в хату. Ввійшевши, сьпівають:

115. В нашого свата
Хорошая хата
Черчиком висипана
Калиною витикана
Гостями наповнєна.

Молодая здоровкається зо всіми приїхавшими. Послідні говорять до неї: “здорова будь під чипцем”, на що вона одповідає: “дякую”. Сьпівають:

116. Познай, мати, дочку
Вчора була в віночку,
Дзісь в чипочку,
Вчора була в зелененьким
Дзісь в біленькім.

Меж тим на дворі брати торгуються за скриню. Згодившись вносят скриню в комору. Потім “придане” сядає за столи і їх частують закускою.

117. Казали нам люде,
Що нам честі не буде
А нам честь добрая
Сванечка пріємная.
Нема голосочка
Нема мого дитята,
Що годувала
Й приодивала,
Нема кого посилати.
Втішилася, врадовалася
Степанкова матінка
По дворі ходить,
Слідочка глядить.
Голосоньку слухає.
Ой є слідочок,
Є голосочок,

Є моя невістонька,
Не годувала,
Не приодивала
Маю кого посилати.

118. Наш півень кокудаче
На нім пір'єчко скаче
На баранові вовна
На козлові – ості
Частуй, частуй,
Молода Ганулю,
Свої мили гости.

Закусивши, "придане" встає од столів і в свій черед частує весільних людей молодого… Молоді всень час сидят на посазі серед старших родичів.

20. Танець на чипець.

Після невеличкої учти за стіл на покуті сядає сванька, трімаючи в руках тарілку з маленьким хлібом. Музики грають "хмеля". Молода ж в чипці стає коло стола. До неї поряду підходят родичи й присутні й танцюють з нею – кожний не більш 10 секунд. Протанцьовавший цілується з княгинею й кидає на тарілку гроши. Цей звичай страшенно втомляє молоду, бо багато набирається людей з якими вона мусить протанцювать, а ще й до того де-яки хлопці повторюють, так що здебільшого молода не витанцює до кінця і єї зминяє старша дружка.

21. Остання весільна вечера.

Остання вечера – це величний фінал весілля. Характерний для першіх днів жалістний тон зминяється невпинною веселістью, традиційні обряди уступають місцє жартам сільскіх коміків, глибокі, лірічні пісні чередуються з шумками, часто власної імпровизації. Як горілка ця неодмінна сопутниця людських торжеств раніше підсиливала смутний настрій, викликаючи потоки сліз з очей бояр і свашек, голосивших "по малім дитонці", то тепер вона придає їм невпинну веселість і на цім п'янім, веселім фоні молода представляє сиротливий контраст глибокого роздум'я й сумовання.

119. Погнулися лавки,
Як сіли приданки
А ще ліпше погнутця,
Як приданки поп'ютця.
Зазвеніли стіни,
Як приданки сіли
Не звеніте стіни,
Не на довго ми тут сіли
Мід вино поп'ємо
І од вас поїдемо.

120. Оддав мене батенько далеко від себе
І казав мні не бути през сім літ у себе
Ой живу я літочко, живу я дві,
А на третє літочко занудилося мні.
Ой зазичу, позичу у зозулі крилець,
Ой заліну, поліну до батенька в садець,
Як закую голосно усень сад зголошу,
Як заплачу жалосно, усе лицє змочу.
Учув, учув батенько, по водицю йдучи,
А найстарший братичок, коня сидлаючи.
Ой подайте, подайте дубовий кулочок,

Забью, забью зозулю хоч у правий бочок.
Не бий, не бий зозулі хоч у правий бочок,
Нема мого дитяти уже третій рочок,
Селі ряба зозуля – лети в бор ковати,
Селі моя сестрінка, то прошу до хати.

121. Горе моє горе –
Милий не говоре,
Як настане нічка,
До иншеї ходе,
А над світанечком
До мене приходе,
Кладовится спати
Впоперек полати.
“Обернися милий,
Я тебе розбую,
Я твоє личенько
Сім раз поцілую.” –
“А бодай ти, мила,
Того не дождала,
Щоб моє личенько
Сім раз цілувала!
Есть у мене мила
Ліпшая за тебе,
Що мене розбує,
Сім раз поцілує”
“Жеб у тебе було
Сто двадцять читири,
А я, молодая,
Старша надо всіми.”
–”А жеби ти мила,
Того не дождала,
Де ж ти такого
Старшенства достала?”
–”Ой там на горі
Церковка стояла,
Там я, молодая,
Старшенства достала.
Присягала Богу
І Святому Спасу
І тобі до часу.
Присягала Богу
І Святому Юрью,
І Святому Юрью
І з тобою, дурню.”

122. Ой у клуні два каплуни
жито молотили,
На улиці, дві куриці
до млина носили
Козєл меле, козєл меле,
баран росчиняє,
А маленьке козенятко
муку нагортає.

Муха місить, муха місить,
комарь воду носить
Молодая дівчинонька
на весіллє просить.

123. Чорна хмара наступає –
Буде дощ іти
Дозвіль, пане Атамане,
Нам намет звести.
Звели собі богатири
Високий намет,
Сіли собі під наметом,
Пьють солодкий мед.
А й убогі, небогаті
З теі заздрощи
Взяли собі кварту вотки,
Тай пьють на дощи.
Дивуєця чорт богатий
Так дивуєця,
За що ж тая голотонька
Так навриваєця.
Не дивуй же, богатирю,
Защо вбоги пьють –
Один веде за чуприну,
А втрох в шію бьють.

124. А я доброго роду
Пью горілку, як воду,
Два килишка в роток,
Щоб не болив животок
І третєго половину
Щоб поболив хоч годину.

125. Ой піду я ранком до дівки,
Чи не купить теща горілки,
Бодай була теща здорова
Буде в нас віл і корова.

126. Ой піду я до діброви,
Ой витну я кій дубовий,
Буду бити, мужика карати
Жеб не ходив до корчми гуляти.

127. Роспочав воробій
На припичко жниво,
Наваримо пшениченьки
Наробимо пива.
Утечи хмелю дав,
А ще й того жаловав,
Став думку думати,
Гости виглядати.
Прилетів шмегунець
Крупничок не простий
“Чолом, чолом, воробій,
Ідуть до нас гости.”
Іде пан журавель,
І той дядько крутель,
І тая синиця,

Рідная сестриця.
Заставили комаря
Комарку забити,
Штири тики з комаря
Сала надубити.
Штири тики надубили,
Сто пар ковбас наточили,
Шпаки припекали
До столу давали.
Мої крушпанці,
Мої музиканці,
Заграйте мні потихеньку,
То я піду в танці.
Молодий павець
Пішов у танець,
Взяв павичку
Красную дивичку.
Мій милий боцянку,
Заграй мні в органку,
Заграй мні потихеньку
То я піду в танці.
Галки – приданки,
Сороки – свистюлки,
Пташки – перепьюлки,
А шуляк – держи так –
Сильної натури,
Як почав галки дерти
(Він думав, що кури).
Аж о півночи
Сова прилетіла
І спотихенька
За столиком сіла.
Всі гости розогнала,
А воробья не злапала
А сорока з печи
Мусила втечи.

128. Голуб сівий, голуб сівий,
Голубка сівійша
Батько мили, мати мила,
Дівчина милійша
Я з матер'ю посваруся –
Гріху наберуся,
З дівчиною ляжу спати
Не наговоруся

129. Чи я тобі не казала
Дурний Гарасиме
Не бери ти богатої
Нех богата гине
Богатая – рогатая
Ще й до того пишна
Убогая – хорошая,
Як у саду вишня.

130. Рубай, тату дрова
Я буду лучину
Люби, тату, маму,
Я буду дівчину.

Під кінець вечери до хати вперяється товпа з машкарою: жиди, цигане, медвіді. Всі вони забавляють весільних людей жартами, прикладками.

22. Роздача подарків.

Вставши від столів проводят цермоніал роздачи подарків. Дружко, стоячи коло стола викрикує имена родичів молодого й молода роздає їм гостинці – батькам його дає сорочки, сестрам хустки, братам – шалі, пояси, дядькам й тіткам – полотно, то що. Потім слідують танці, на яких п'яна веселість досягає свого апогея. Який-небудь дядько лізе на стріху й трімає "науку" до людей.

Як таку науку мні прийшлося чути розповсюдженну легенду о походжені тютюна й табаки. Зміст її такий. "У найстаршого чорта вмерла мати, все пекло наложило на себе глибокий жаліб, всі чорти голосили, земля ж цьєї події відносилась цілком індиферентно. Це озлило чорта: "хочу щоб і земля плакала", сказав він своїм підручним чортам – і послідні, сповняючи волю свого начальника, посіяли на землі табаку й научили людей нюхать її. "І ось…. заживає чоловік табаку, а з очій його сльози… – кап,…кап… – бачь – вони плачуть по чортовій матери." Біг, довідавшись про це послав на землю ангела й ангел научив людей тоє ж зілє курити в люльці. "Курят люде й спльовують – бач, плюють на чортову мати". Проповідник свою "науку" закінчив моралью: "не заживайте, людонька, табаки, а курите люльку."

23. Од'їзд приданого.

Далеко за північ придане зьбирається їхати до дому. Зьбір цей упережається піснями:

131. Ой шуми, дубе, шуми
Зелененький полягай
Ой плач, матінко, по мні,
Головоньку покладай,
Що єсь мене годувала,
Не будешь посилати,
Но буде посилати
Чужая чужанонька
Степанкова матінка

132. Стояла вербонька на дворі,
Спустила віттячко до землі,
Спустила віттячко до долу,
Час нам, приданки, додому.
Вже вітер ворота одчинив,
Вже місяць дорогу освітив.

(од'їзжаючи):

133. А ми од вас добриї люде, ми од вас!
Кидаємо молоду Ганулю тут у вас,
Оно віте їй товчи, молоти не дайте,
Но віте її часто в гостину пускайте.
"А вона в нас товчи, молоти не буде,
Вона од нас часто в гостину не піде".

* Звичай цей сповняється тепер дуже рідко, і належить до категориї вимирающих частин ритуалу.

24. Коло шлюбної постелі*

Після од'їзду приданого всі гости молодого, на чолі з молодими ідуть до клуні. Тут молодим роб'ят постелю з житніх невимолочоних снопів. В приголові постелі ставят стілець на якім кладуть "стулєний" (паристий) короваєць, пляшку горілки й закуску. Молодий, не роздягаючись кладовится на постелю, жінка здимає з правої ноги його чобіт і достає звідти нарошно положені гроши. Як що грошей в чоботі буде мало, то молода кидає чобіт далеко на сторону – "коли він скупий, нехай цілу ніч шукає чобота." Потім всі зспівами росходятся, а дружко, узброєний дручком, де який час ходить коло зачинених воріт клуні.

На другий день, в вівторок рано, зоставшіися гости ідуть до клуні на "зводини" молодих. Хід відкривають дружко й сваха. Перший несе горілку й закуску, друга ж – воду, рушник і гребенець… Ввійшовши до клуні – співають:

134. Встала Гануля з ложа,
При ній Матухна Божа
Вложила корононьку
На єї головоньку.

Молоді здоровкаються зовсіми, а музики кладов'яться на весільну постелю й лежачи грають "на добрий день". Діставши від молодої по червоній китайці, – музики встають з постелі й всі ідуть назад у хату. В хаті подають снідання, після якого зоставшіися гости роз'їзжаються.

25. Перезви.

В четвер ввечорі весільні люде молодого зиходятся до нього на перезви, себ-то на пережовини, поправку. Всі несуть з собою коровайчики, зукрашоні квітками й по пляшці горілки, або пива. По вечери, не меньш роскішній від весільної, здиймають посаг… Теж саме робитьця й на перезвах у батьків молодої в неділю* .

Співається багато пісень з весільного ритуалу, (розуміється не обрядові, а побутові).

Таким робом перезви служать епілогом весіля.

V. Шлюбні прикмети й повір'я.

1). Дівчина, мающа звичку облизовать ложку, або макогон, вийде заміж за лисого.

2). Коли дівчина розпалює в печи огонь і "дрова не хочуть горіти", то хлопець її не вмивається.

3). Як дівчина, або хлопець беруть і роб'ять не до пари, то сопруги їх будуть кульгави (криві).

4). З якої сторони в село в'їде дьохтяр, з тої сторони наїдуть каваліри.

5). Як що дьохтяр, переїхавши село, вернеться назад – то ни одна з дівчат того села не вийде заміж в цей рік.

6). Як що дівчина любит їсти "пригари" то шлюб її буде в непогоду.

7). На новий рік рано дівчина виходить на двір та кричить, в котрої стороні розійдеться луна, з тої приїде до неї молодець.

8). В святі вечорі дівчата крадуть дрова. Взявши на оберемок скільки попадеться, несуть до одної хати й рахують. Як буде до пари – то дівчина вийде за молодця, в противнім разі – за вдовця…

9). На багатий вечір дівчата звивають в клубочки хустки з голів, кладуть ці клубки в копаньку, ставлять на рог печи стілець і з того стільця опалюють клубки (підкидують) – куди хустка з копаньки впаде – в тую сторону дівчина вийде заміж.

10). На багатий вечір кожна дівчина ліпить з воску тоненьку й маленьку свічку. Потім ці свічки дівчата став'ят рядком на стіл, чія свічка вперш згорить, тая дівчина вперш вийде заміж, а чія свічка згасне, тая дівчина не швидко вийде заміж.

* Їдучи до батьків молода везе з собою довги пироги.

11). Щоб привабити до себе хлопця істнують таки рецепти. Треба забити кожана й кинути його на дев'ять днів в мурашник. По 9 дній треба кісткою цього з'їденого мурашками кожана доторкнутись до хлопця.

12). Треба голкою проколоти двох жаб, коли вони труться, й потім цею голкою пришити своє одіння до оддіння пацієнта.

13). Як що весільний коровай спечется удачно, то життя молодих складеться щасливо.

14). Коли ж коровай порепається, то життя подружжя буде нещасне.

15). Як що в яблуці, котре князь дає княгині, буде робак, то якась біда точитиме все життя молодих.

16). Хто з молодих першим ступить на розістланний перед аналоєм рушник, той в житті верховодитиме.

17). Верховодити буде й той, хто наступит на ногу другого, коли стоять перед аналоєм і чия рука лежатиме зверху, коли священик водить молодих навколо аналоя.

18). Чия свіча в час вінця більш згорить, той хутчій вмре.

19). Для того, щоб дружки молодої повиходили хутко заміж, молода повинна тянути ногою рушник тоді, як священик обводить молодих навколо аналоя.

20). Як що рушник, якого тяне молода застряне, то дружки пождуть рочок, другий.

21). Коли в день вінця падає дождь, то молоді будуть все життя своє плакати. Говорять і навпаки – що життя буде щасливе, достатне.

22). Як що на весілі набереться багато гостей, не пропорціонально заготовленим стравам, то господари встромляють в стіл з низу ножи – ці чари повинні одбити у гостей апетит, та збавити господарей од сорому.

23). Як молодиця винесе сьміття в шлюбній спідниці, то смерть "вимете всіх з хати".

24). Товар, що дають за молодою треба брать на Введення, то добре вестисяме.

25). В новій церкви не треба брати шлюб першими, бо життя такої пари буде нещасливе.

VI. Весільні приказки.

1). І рибонька в морі грає,
Кожна собі пару має.

2). Всякої твари по парі.

3). На Пречисту дівка чиста.

4). Богослав хлопців по дівчатах розослав.

5). На Покрову дівка готова.

6). Сьвятая Покровонько,
Покрий мні головоньку,
Не чипцем, то онучою,
Бо вже дівкою надокучило.

7). Сьвятая Покрово,
Чиж я не готова,
Чи ж я не робоча,
Чи ж я не охвоча,
Сама довгошійя
Пацюр повна шія!

8). Пятянка – оддай мене матюнка!

9). На Дмитра дівка хитра.

10). По Дмитри дівкой хоч дупу витри.

11). Дівка, як верба: де посади, там прийметьця.

12). Хоч за вола, аби вдома не була.

13). Про мене, синку, хоч і свинку.

14) Хоч відьма, аби хлібна.

15). Не бери в золоті, а бери в розумі,
Бо золота доложимо, а розуму не вложимо.

16). Перша жінка од Бога, друга од людей, а третя од чорта.
17). Не мав лиха, так оженився.
18). Жінка – лозинка, куди схоч похилишь.
19). Серцєм люби, а руками траси.
20). Хто рано одружицця, тон вік не натужицця.
За столом:
21). Ой ленива, наша кухаронька, ленива,
Ми за обід, вона й ложечок не мила.
22). Ой не гожа, тая капустиско не гожа,
Не осолена, не окрашона, не гожа!
23). Ой забрящали ложки, півмиски, талірки,
Дайте ж нам горохової горілки!
24). Ковбасу до Бога несу, а кишку їм в затишку.
25). По каши нема иньшої паши!

VII. Народне тлумачення весільних обрядів і звичаїв.

Вже довго мифологи див'яться на весільний ритуал, як на велику цінну скарбницю народнього мифологичного епоса, його давніх первістних поглядів. З того боку українське весілля дало багато матеріалів для будовання ріжних мифологичних теорій й гипотез, з особна описаний тут підляшский ритуал дає спромогу вважать де-яки з ціх гипотез за більш-менш правдиві. Коровайні прикраси: місяць, сонцє, зори, ціцьки, вим'я з одного боку можуть натякати про колишнє істнування солярного культа у словян, з другого ж боку указують на весільну жертву поганьскої доби, якою по думці де яких мифологів була корова*.

Звичай печи коровай св. Юр'ю, сопоставлений з словами весільної пісні: "присягала Богу Спасу й святому Юр'ю" може натякати, що Юрий, цей слав'янський представник весінняго сонця був Богом – патроном шлюбу, также, як і слова "Косу-росу чесала й в бистрий Дунай пускала"**, сопоставивши з словами другої пісні: …"коб чирята й утята не виносили дивоцької краси" потвержають думку о способі стародавняго жертвоприносення волос. Религійний відтінок розвода танця (по сонцю), садов'яння княгині на діжи,[1] "оче наш" до гороху,[2] систематична їжа яєшні, ковбаси[3], півня, обсипання овсом, хмелем, та в багатьох інших обрядах можна бачити сліди мифологичного эпосу.

З другого боку весільні обряди одбивають послідовну одміну юридичних відносин межи берущимися сторонами, так як і пісня, ця поетична істория народнього духа, утрімавши весь розумовий і моральний лад життя народа, дає спроможність вислідити поступовий розвіток поглядів його на шлюб і шлюбне життя. Виключне становище брата княгині на її весілі[4] указує на їстнування кумунального шлюбу, яко на первістну форму. Другою стадією було "умикання" дівчат, коли, як каже літописець "умыкиваху у води дивиця"[5] "Умикання" зміняється продажом дівчини всім родом, потім батьками.[6]

В цю добу умикання й надсильної видачи дівчат складається ворожий погляд на князя, як на "чужого чужанина", котрий відлучає дівчину від чести, краси й волі. Життя жінки – повна неволя й символом супружніх відносин служить нагайка. Потім в основу шлюбу кладеться любов і воля вибору. Це були часи матеріальніх достатків, часи "меду й вина зеленаго". Коли ж матеріальні достатки народа впали, виступає на сцену "посаг од людей" – останній деморализує як супружні відносини, так і семейні, взагалі, знову починає фигурировать нагайка й наступає безрозсвітна неволя "як в будень, так в свято". Народня свідомість, констатуючи

* Напр. проф. Сумцова.
** Рьчная вода могла знаменовать небесную атмосферу, за предьлами которой царствуеть солнце" Миллерь. Оп. р. сл.
[1] Діжа – символ сонця. [2] Горох у германців – символ Б.Громовника [3] Яйця і свиня – символи сонця.
[4] Брат сидить з княгинею на посазі, продає косу, росплетає косу, одвозить скриню, то що
[5] Про умикання свідчат звичаї: несподіваний наїзд князя, непріязная зустріч його дружбою княгині, ховання молодої, то що.
[6] Про продаж свідчат: торг за косу, підмін княгині, розбування молодого.

присутність показаних дефектів громадського й семейного життя витворює правила ідеальних відносин. Вона осуждає грошевий посаг, кладучи в основу шлюбу любов і "посаг від Бога": – красу, честь, розум, супружне життя доводить майже до ідеала рівноправности.

Сучасне народне тлумачення свого весільного рітуалу, як зобачимо, стоїть далеко від тільки що переличених мифологичних, та історичних теорий. Так, коровай і посаг, по тлумаченню народа – це вперш всього символи чести й слави, яку заслужили молоді своїм життям. Через те вдовам і покриткам не роб'ять коровая й посаг, наветь св. Юр'ю пекуть коровай тільки за те, що він був хлопцєм. З особна, коровай – гостинець молодим від батьків, а посаг – це нагорода від Бога, Боже благословення. Святу, Божу силу дають посагу три житні хрести, яки прибиті до посажних кілочків, "бо, як хрест – св'ятий, так і жито – святе. Що ж торкається звичая молитись "до гороху", то він має своїм мотивом – випрохать у Бога молодим матеріальніх достатків й великого потомства "як горох добре плодиться, так і у них щоб все плодилося, от, через те і примовляють тоді, коли горілку п'ють до гороху: "нехай Панбуг горох родить і діти годує". З тим самим жаданням щастя й довольства мати обсипає молодих хмелєм і овсом, а брати кладуть в черевики молодої житню устілку* й гроши. Систематична їжа молодими яєшні й ковбаси, по тлумаченню народа символизує полове життя молодих – "щоб догадалися, чого їм треба". Закуска ж хлібом і сахаром[1)] – вираз надії на хлібні й солодки дні, тоє ж значіння має спання на житі в першу ніч. Калина, барвинок, яблуко, сонцє – все то – символи дівочої честі й краси, яку оддає молода свому чоловіку, так як і місяць, явір, півень – символи молодого, крім того сонце й місяць, яко небесні сьвітили, придають небесну, святу силу короваю**. Садов'яне княгині на діжі, або на подушці символизує то високе становище, яке займає вона в ці весільні дні.

Препони, які зустрічає князь, приїхавши до княгині, торг за косу, ховання молодої, то що мають свею метою доказать, що не так лехко заволодіти дівчиною, як думається хлопцям. Росплетають же косу брати двох сторін, бо цього потрібує саме розуміння купування й продажа. В способі підношення гостинців від молодого на канчукові скривається істина, що щастя жінки залежить від послухання чоловіку. Розбуваня молодого і вповивання – знаменують її залежність від мужа. Звичай накладать шапку на голову молодої, коли вона їде до чоловіка, робиться з тою метою, щоб стрічні могли відрізняти молоду від дружек. Переступання через хліб***, як і звичай класти за пазуху сіль є спосіб, одвертающий всяки чари й уроки, а ці останні на весілі досягають великого резвія, ось наприклад: "раз чаровнику на весілі дали мало горілки, то він обернув молодих з їх дружбою в вовколаків і ходили вони вовкулаками цілих дванадцять літ".

* Ця устілка, на мою думку, замінила істнующий по других слав'янських землях звичай устілать дорогу молодим житнею соломою.

1) Сахар, мабудь, з'явився заміною меду.

** Додам, що місяць в народнім розуміні окружен ореолом святісті, так напр. – показувати пальцєм на місяць – гріх, на його замовляють нездорові зуби, побачивши його в перший раз примовляють: "місяць молоденький, на юм ружки золотенькі, в мори купався й нам указався, йому на зрост, а нам на здоров'є".

*** Переступання через хліб, мабуть, є видозмін прохоження чріз огонь, ця заміна огня хлібом могла бути тим лехше, що, як хліб, так і огонь наділєни авторитетом святости.

НАШІ АВТОРИ

Борисенко Валентина *– доктор історичних наук, професор кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.*

Гримич Марина *– кандидат філологічних наук, доцент, зав. кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.*

Мельничук Лідія *– докторант кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.*

Дмитренко Алла *– кандидат історичних наук, викладач Волинського державного університету імені Лесі Українки.*

Завальнюк Олександр *– кандидат історичних наук, доцент кафедри історії України, ректор Кам'янець-Подільського державного педагогічного університету.*

Мельник Едуард *– кандидат історичних наук, доцент, докторант кафедри новітньої історії України Київського національного університету імені Тараса Шевченка.*

Борисенко Мирослав *– доцент кафедри політичної історії Київського національного економічного університету.*

Олійник Ірина *– аспірант кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.*

Розинка Наталія *– асистент кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.*

Пономарьова Ірина *– докторант кафедри етнології та краєзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.*

Рудь Микола *– доцент кафедри стародавнього світу та середніх віків Київського національного університету імені Тараса Шевченка.*

Круглова Людмила *– пошукувач Київського національного університету імені Тараса Шевченка.*

Наукове видання

Етнічна історія народів Європи

Збірник наукових праць

Випуск 15

Комп'ютерна верстка Віктора Пилипенка
Технічний редактор Ірина Коваль

На першій сторінці обкладинки картина М.Пимоненка "Святочне ворожіння".

Підписано до друку 22.09.2003. Формат 61x86/8.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк репрографічний.
Умовн. друк. арк. 16,5.
Тираж 300.

Видавництво "УНІСЕРВ"
03022, Київ, вул. Васильківська, 36